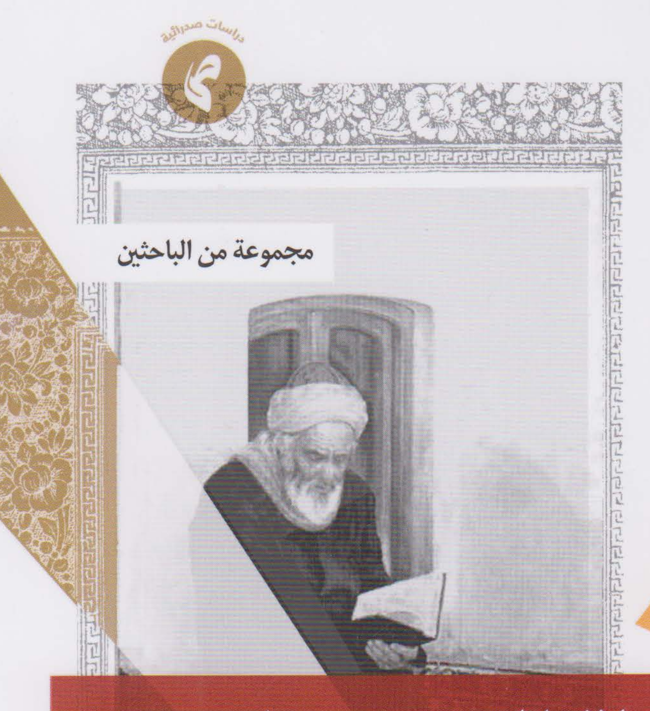


مجموعة من الباحثين



مساءلة الوجود على ضوء الواقعية الصدرائية

تحقيق وتقديم
حسن بدران




مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع ايمان أبي طالب في كفة ميزان وايمان هذا الخلق
في الكفة الاخرى لرجح ايمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

مساءلة الوجود
على ضوء الواقعية الصدرائية

مساءلة الوجود
على ضوء الواقعية الصدرائية

مجموعة من الباحثين

تحقيق وتقديم
الشيخ حسن بدران

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-027-2

[٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ]



العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - email: almaaref@shurouk.org

تصميم:



إخراج فني

إبراهيم شحوري

طباعة

DB UK 00961 3 336218
شركة دبوق العالمية للطباعة والتجارة العامة ش.م.م.
info@dboukart.com


بسم الله الرحمن الرحيم



الفهرس



كلمة الناشر

لا يخفى على مطّلع متخصّص بأحوال الفلسفة الإسلامية ومساراتها مركزية دور الفيلسوف المسلم محمد بن إبراهيم الشيرازي [المعروف بصدر الدين الشيرازي أو ملا صدرا الشيرازي] في تحديد معالمها وتطوير مبانيها، وأهمية إضافاته التي ولّفت بين غريب مطالب هذا الفن، سيّما مع سابقيه من الحكماء الذين اختلفت في بحث مطالبه أفهامهم، فتأسست على ذلك مبانٍ فكرية عدة يحيل كل منها إلى منظومة خاصة.

ولعل **مدرسة المشّاء**، التي تعود في نسبتها إلى المعلم الأول [أرسطو] وينتسب إليها وجوه بارزة كالفارابي والشيخ الرئيس وغيرهم، و**مدرسة الإشراق**، التي تنتسب إلى شيخ الإشراق السهروردي وتتأثر شديدًا بأفكار أفلاطون الحكيم، كانتا كمِثل قطبين تدور بينهما أمزجة سواهما ممن خالفهما من الفلاسفة؛ مضافًا إلى ما سوى ذلك من تيارات لا يصح اعتبارها مدارس قائمةً بتعاليم فلسفية كاملة، كفرق المتصوفة، وأهل العرفان النظري، وغيرهم.

في هذا الخضم الهائل من التيارات والرؤى يخرج فيلسوفنا

بتحفته الباهرة المسمّاة **بمدرسة الحكمة المتعالية**، وهي، إن صح القول، الخاتمة الأكمل لكل ما سلفها من إرهاصات فكرية، والتوليفة الأمثل التي استفادت من كل ما سبقها من أفكار ومبانٍ. فبينما تتأسس تعاليم المشّاء على مركزية العقل البشري وأدواته البرهانية في إدراك المعقول بحقيقته، وتتكئ مباني الإشراق على مركزية الإشراقات والأنوار الإلهية ونسبة الحقائق إلى عوالم أعلى تتحقق فيها مُثُل الأنواع وحقائقها؛ تتفرّد الحكمة المتعالية في تعاليمها بالمزج بين دور العقل في انتزاع الصور الكلية الحقيقية، وصِلة هذه الصور التامة بعوالم المُثُل تلك، التي لا تغايرها وإن كانت، عنده، تسمو عليها، فيعتضد العقل لديه بالشهود، ويتآلفان معًا في رحلة المعرفة السامية، مستندين أيضًا إلى ركن ثالث أدخله صدرا كأساس معرفي هو الوحي، ليتشكل بذلك ثالوث المعرفة المقدّس «البرهان/ العرفان/ القرآن»، الذي بنى عليه فيما بعد كل تعاليم مدرسته.

إن نبوغًا كهذا سيحتم على حكيمنا إعادة قراءة الإرث الفلسفي جملةً، وتقديم رؤيته المؤسَسة على ثالوثه في تفاصيله كلها، فيسطّر بذا دستوره المتعالي في فهم الوجود ومعرفة شؤونه، والوصول من ذا إلى معرفة شؤون الموجِد وأحواله، وهو لب البحث الفلسفي وثمرته لديه.

وإن كان لنا أن ننظّر في توظيفات منهجه، لقلنا إن أبرز سمات وعناصر مدرسته جدةً هو تأصيله لمفهوم الوجود دون سواه. وهو ما امتاز به عن سابقيه، وكان له الفرادة في طرحه جليًا، على غرار من سبقه من معتبري أصالة الماهيات، أو واقعية طرفي الموجود





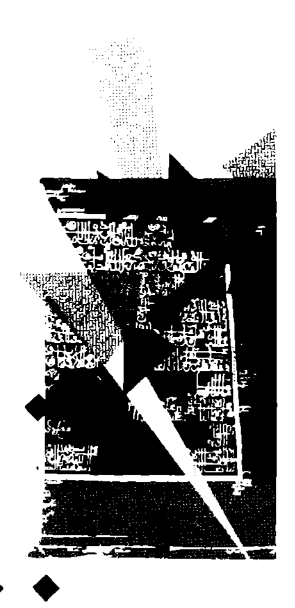
[الوجود والماهية] معًا، ومن عاصره من فلاسفة الغرب من معتبري أصالة المعرفة [ديكارت ومن تبعه]، فيكون أول من قدّم في مباحثه مبحثًا عنوانه «أصالة الوجود».

إن لفكرة أصالة الوجود عند ملا صدرا مدارك عميقة ومتينة ليس هنا محل بسطها، كما أن لها أيضًا تداعيات جمّة لا بد من اقتفائها والخوض في غمارها لاستكمال المبحث والاستفادة منه على وجه التمام. ولأهمية هذا العمل، فإن قسم الدراسات في **معهد المعارف الحكمية** قد أولى للاشتغال على هذا العنوان حيز اهتمام، فأشرف بشخص الباحث فيه الشيخ حسن بدران - أستاذ الفلسفة والعرفان في المعهد - على تحقيق وضبط مجموعة أبحاث في تداعيات مبدإ أصالة الوجود وواقعيته، خطها جملة من أهل الاختصاص، والكتاب الماثل بين يديك - قارئنا الكريم - يحوي مجموع تلك الأبحاث بعد قيام السادة في قسم التحرير والترجمة في المعهد المذكور بضبط نصوصها وتحريرها وإخراجها بهيئتها الأخيرة هذه.

وإنا في **دار المعارف الحكمية** إذ نقدم لقرائنا هذا السفر العلمي اليسير، نشكر جهود كل من ذُكر، داعين المولى أن يكتب لهذا الكتاب الموفقية في تحقيق ما يُرجى له من فائدة على مختلف الصعد. إنه الموفق لما فيه كل خير.

والحمد للّه أولًا وآخرًا.

المقدمة[1]



(١) بقلم الشيخ حسن بدران، الباحث في معهد المعارف الحكمية.





من القضايا التأسيسية التي تسهم في تكوين بنيتنا الفكرية والعقائدية بنحو فاعل وجذري، ولا ينبغي لأجل ذلك أن يستهان بها، قضية الارتكاز إلى أصل الوجود، وطابعه التوحيدي، في فهم نظام الكون، وتحديدًا على ضوء مباني الحكمة المتعالية. وتنشأ أهمية هذا الموضوع من كونه لا يقتصر على إنجاز الأهداف الفلسفية المباشرة، من قبيل ملامسة ضفاف الواقعية، هاجس الفلسفة الأول؛ بل ويسهم وإلى حد كبير في تشكيل فهم أعمق وأشمل لقضايا تتعلّق بوجود الإنسان، ومعارفه الدينية، وقضاياه القلقة، من قبيل علاقة الإنسان باللّه، وحريته، ومصيره؛ سيّما مبدأ التوحيد؛ القضية الجوهرية التي تشكّل لب الأديان التوحيدية.

وبكلمة واحدة، إنّ مسألة أصالة الوجود ووحدته هي من المسائل التي «تمثّل روح وأساس الأبحاث الإلهية، ويتوقّف عليها حل الكثير من الغوامض الفلسفية والميتافيزيقية» بحسب تعبير العلامة الآشتياني. فلا ينبغي الشك في أنّ نوعية تصوّراتنا عن الوجود والواقع من شأنها أن تنعكس بصورة حاسمة على مجمل رؤيتنا حول اللّه تعالى والكون والإنسان والمصير. و«من جهل بمعرفة



الوجود يسري جهله في أمهات المطالب ومعظماتها. وبالذهول عنها فاتت عنه خفيات المعارف وخبيئاتها، وعلم الربوبيات ونبواتها، ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها إلى مبدإ مبادئها وغاياتها»[1].

على أنّه ليس من قصدنا هنا الترويج لمرحلة ما، أو التجمّد عند وضعية فكرية معينة، مهما كانت تلك الوضعية غنيةً في دلالاتها ونتائجها، وإنما نهدف إلى إثارة الجدل، ومقاربة الأسئلة القلقة، بغية التكميل، دون الاكتفاء بالوقوف على الأطلال والمفاخرة، أو التمسّح بأعتاب مرحلة كما لو أنّها إيديولوجيا لا تقبل النقاش؛ لأننا حينئذ نكون قد اقترفنا إثم الفلسفة من خلال مجانبة روحها في أكثر نقاط قوتها وفعاليتها.

وما سوف نزفّه للقارئ هنا، هو محاولة محاكمة لمفهوم الوجود الصدرائي بغية الكشف عن صيغته النهائية، وذلك على ضوء الخلفية التاريخية التي انبثق عنها، وما قد يتّرتب عليه من نتائج على مستوى المنظومة الفكرية. ولهذا، تقتضي الموضوعية أن نقرّر – أولًا – مفهوم الوجود الصدرائي، وذلك من خلال مقاربتين؛ تهدف إحداهما إلى الإضاءة على الطابع العرفاني الذي يتخلل مفهوم الوجود، وهي مقاربة العلامة الآشتياني التي جاءت تعبيرًا وافيًا عن رؤية صدرا في هذا المجال. فيما تشكّل الأخرى نواة قراءة محايدة بالمعنى الأكاديمي التقريري، وتهدف إلى صياغة مفهوم الوجود كما تجلى في فكر صدرا الفلسفي (عباس سلمان).

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **المشاعر** (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة ١، ٢٠٠٠م)، الصفحة ٥٣.





ثم نواكب ذلك بمحاكمة المفهوم على ضوء المقدمات التاريخية الممهّدة له، والنتائج المنبثقة عنه، وذلك من خلال مقاربات ثلاث (يحيى يثربي، غلام فياضي، إدريس هاني).

ومن جانب آخر، يتوجب علينا الإضاءة - بطريقة مستخلصة ومكثفة - على بعض الموضوعات التي شكّلت محورًا للجدل في الأبحاث التالية؛ إذ يبدو أنّ السجال اليوم يتمحور حول بعض الملاحظات الرئيسية فيما يخص الأساس الذي أقام عليه صدرا صرحه الفلسفي، أي أصالة الوجود ووحدته، كما يبدو أنّ هذه الملاحظات تتحدّد وفق الاتجاهات التالية:

١ - «ابتكارية» صدرا لأصالة الوجود، والخلفية التاريخية:

من نافل القول التذكير بأنّ مفهوم الوجود بالشكل الذي استقر عليه عند ملا صدرا لا نعهد له اهتمامًا خاصًا في الفلسفة اليونانية، كما لا نجده يستقل بالبحث في تراث الفارابي (ت ٣٣٩هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨هـ) ونصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، وإلى حد كبير في أبحاث شيخ الإشراق السهروردي. وإنّما بدأت ملامحه بالظهور من خلال مدرسة أصفهان الفلسفية، وتحديدًا على يدي السيد محمد باقر الميرداماد (ت ١٠٤٠هـ) الذي تبنّى القول بأصالة الماهية، قبل أن ينعطف تلميذه صدر المتألّهين الشيرازي - لاحقًا - إلى تبني نظرية أصالة الوجود.

وقد قرّر الشيرازي أن يهجر «فلسفة الماهية» بعد مقاربته للوجود من زاوية ثلاثية الأبعاد، يلتقي فيها ما هو فلسفي مع ما هو كلامي وعرفاني؛ إذ يبدو أنّ نواة هذه المسألة كانت قد تشكّلت في





البيئة الكلامية من خلال جدلية «زيادة الوجود على الماهية»، إلّا أنّنا نعثر على الجذر الأساس لهذه المسألة في توحيديات ابن عربي الوجودية، ومثنويات الرومي، ونحوهما.. فقد نهل صدرا الشيء الكثير من المعين العرفاني العذب. ومع تكثيف رؤيته حول هذين الاتجاهين - مع ما صاحب ذلك من تجارب روحية خاصة - وجدت الحقيقة الوجودية طريقها إلى البحث الفلسفي عمومًا، وإلى متن الفلسفة الصدرائية تحديدًا.

ومع ذلك، ثمّة من يعتقد أنّ أصالة الوجود تحظى بامتداد تاريخي عريق؛ كونها من القضايا الأساسية المميّزة لفلسفة أرسطو، بل ينظر إليها باعتبارها جوهر الانقلاب المشّائي على الأفلاطونية عمومًا، سواء في ذلك الفلسفة اليونانية أو الفلسفة الإسلامية، وعلى هذا الأساس يجري تعميم القول بأصالة الوجود إلى الفلاسفة المشّائين من قبيل ابن سينا والفارابي.

ولا ينبغي الشك في أنّ تكوين ذهنيتنا الوجودية بوضعها الراهن إنّما هو نتاج الصيرورة الفكرية الممتدة عبر الزمن السحيق؛ فإنّ حقائق هذا العالم - ومن ضمنها القضايا الفكرية - مرهونة في صميمها إلى إمكاناتها السابقة والاستعدادات المناسبة لها؛ من هنا تبانى المحقّقون على ضرورة وجود خلفية ما تتركّز عليها تلك الرؤى الواقعية على امتداد التاريخ، واعتمدوا جراء ذلك السبر التاريخي بغية استجلاء واقع الحال في نظريات السالفين، بل إنّ البحث في تاريخ أصالة الوجود أو الماهية وتقلّباتهما عبر المدارس المختلفة، هو - في واقعه - تعقّب لمسار تكويننا الذهني، وترصّد للمرتكزات التي تحتكم إليها عقائدنا ورؤانا الفكرية.





إلا أنه لا ينبغي للباحث - إذ يستهل بحثه بعرض الخلفية التاريخية للموضوع المبحوث - أن يهمل مناطق التميّز التي يختص بها عمل صدرا، ذلك أنّ النظر التاريخي - على أهميته في قراءة سيرورة الأفكار - من شأنه أن يربط فيما لو اقتصرنا عليه بين الأفكار المتخالفة نتيجة أدنى تشابه بينها، أو على أساس تلاقيها في بعض النتائج الكلية، ولكن ليس من شأنه أن يزودنا بالرؤية الموضوعية الكاملة على مستوى خصوصيات الآراء، وتوخّي الدقة في الاستنتاج؛ إذ يغدو من المجازفة بمكان أن نساوي بين أولئك الذين نفوا أصالة الوجود من جهة، وأولئك الذين سلبوا الفعالية عن ظواهر هذا العالم وأحالوها كليًا إلى العالم الماورائي من جهة أخرى.

ثم إنّ إيجاد مثل هذا التماثل القائم على أساس التشابه، من شأنه أن يشجع على إسباغ الطابع العرفاني على مفهوم الوجود، وتنحية الطابع الفلسفي جانبًا، بالمعنى الذي سوف نشير إليه في الملاحظة التالية.

٢ - مفهوم أصالة الوجود بين الفلسفة والعرفان:

كما تقدّم، يبدو أنّ صدرا مدين بشكل كبير للنظرة العرفانية السابقة عليه، تلك النظرة التي حسمت خياراتها لجهة تبنّي أصالة الوجود واعتبارية الماهية. غايته؛ أنّ العرفاء لم يروا الوجود الأصيل لغير الوجود الواجب؛ باعتبار أنّ كل ما عداه هو مجرد ظواهر وماهيات وظلال وأشباح.

ويظهر التميّز الصدرائي بوضوح من خلال تعميم الوجود وتسريته إلى عالم الإمكان، الأمر الذي استدعى منه إحداث فاصل







ذهني ما بين الوجود والماهية، وبالتالي، انفتاح سؤال الواقعية أمامه، وبذلك وجد نفسه أمام الإشكالية المطروحة هنا وجهًا لوجه. ومع ذلك، وبقدرة تأمّلية فريدة، استطاع الشيرازي - بوصفه فيلسوفًا - أن يستل «الوجود» من طيات المباحث العرفانية، ويضعه إلى جانب الماهية في مستهل البحث الفلسفي، كضرورة بحثية مؤقتة، ريثما يتم العمل على تجاوز عالم الماهيات من خلال إنجاز خطوته النوعية باتجاه أصالة الوجود.

وهو مع ذلك، لا يفتأ يعاوده الحنين - بوصفه عارفًا - إلى الصيغة العرفانية ذاتها، فيبث شوقه إلى ذلك في غير موضع من مؤلفاته، سيّما في مدوّناته المتأخّرة، مما يضعنا أمام طرحين متفاوتين لمفهوم أصالة الوجود. فهل هو استقر نهائيًا على المنظور العرفاني لأصالة الوجود والذي يرى الوجود حصرًا للذات الإلهية، ويؤول إلى ترسيخ الوحدة الشخصية؟ أم أنّه ينبغي أن يُنظر إلى هذا الاختلاف من زاوية الموقف الذي يرتبط في الواقع برؤية كلا المدرستين - الفلسفية والعرفانية - إزاء واقعية الظواهر المحسوسة والجزئية، فليست هذه المسألة مجرّد مسألة خلافية داخل الفلسفة الواحدة، وإنّما هي تتفاوت بتفاوت الفيلسوف عن العارف، والعرفان عن الفلسفة، حيث إنّ لكل من هاتين المدرستين ردودها الخاصّة بها، والمحدّدة لها، والمناسبة لأصولها. ولا شك في أنّ الإيمان بوحدة المبدإ بين الفلسفة والعرفان يترتّب عليه أنّ أي تغيير في أحدهما سوف يسري بالضرورة إلى الآخر، دون الاعتقاد بتراخي المبدإ فيما بينهما؛ فإنّ ما يقوله الشخص بوصفه عارفًا قد لا يقوله حينئذ بوصفه فيلسوفًا.





٣ - أصالة الوجود والماهية معًا:

وكما يقع البحث في مفهوم الوجود من جهة خلفيته التاريخية، كذلك ينبغي تعقّبه من جهة نتائجه المنبثقة عنه، إذ ثمّة من يرى أنّ مبدأ «أصالة الوجود» يفتقد إلى مبرّراته الداخلية، ويحصر مبرّراته في اللوازم والآثار المترتّبة عليه، سيما لجهة إفادته وحدة الوجود؛ فإنّ الوحدة السنخية بين موجودات هذا العالم والمبدإ الذي صدرت عنه تفترض استبعاد العوامل الغريبة عن الوجود من تحت دائرة التأصيل، وعلى رأسها الماهيات.

وإذا كان من حق صدرا أن يرفض اعتبار الواقعية لكل من الوجود والماهية بداعي التحفّظ على أصل الوحدة، فإنّما يُسوَّغ له أن يفعل ذلك فقط حيثما يلزم - من ذلك التأصيل - حصول التمايز الواقعي في كل من الوجود والماهية، دون ما إذا أمكن القول بأصالتهما معًا في ضمن الواقعية الواحدة. ولا يبعد تصوّر مثل هذا المعنى ومعقوليته في نفسه، سيّما وأن الشواهد تحتمله، بل يمكن إيراد أشباه ونظائر له من المتن الصدرائي نفسه. ويتوجّب علينا حينذاك أن نعيد قراءة هذا النص وفق نمط جديد، لا يعتمد المنطق فيه بشكل مفرط على العقل؛ وعندما لا يكون لدينا وجود منفصل عن الماهية في الخارج، ولا ماهية منعزلة عن الوجود كذلك، فلماذا نتحملق في دائرة هذين الموقفين، ونتخذ من ذلك أساسًا للاصطفاف؟

ومرّةً أخرى، سوف يغدو المبدأ الفلسفي لأصالة الوجود نسبيًا إذا ما لوحظ من جهة لوازمه التي تبرّر له، وذلك بدعوى أنّ هذه اللوازم هي من مترتّباته وفق المنظور العرفاني، لا الفلسفي.





مثل هذه الملاحظات، والنقاش حولها، هو أمر جدير بأن يضيء شعلةً إضافيةً فينا، لجهة الوعي بالوجود، ومهما يكن الموقف من ذلك كلّه، فلا يمكن لنا أن نتجاهل حقيقةَ أنه ومنذ أن أشاح صدرا بوجهه عن الماهية، وانعطف تلقاء كعبة الوجود، أصبح لزامًا علينا أن نعيد ترتيب أوراقنا ورؤيتنا بما يتناسب وهذا المعطى الجديد.



لمحة عن صدر الدين الشيرازي[1]

(١) بقلم السيّد جلال الدين الآشتياني، أحد أبرز أساتذة الفلسفة والعرفان، له ما يزيد على ٥٠ مؤلفًا في مختلف حقول الفلسفة والعرفان والقضايا الإسلامية.





يُعدّ الفيلسوف العظيم **صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي** المعروف **بصدر المتألهين** أحد عظماء حكماء الإسلام وفضلاء فلاسفة العصور.

تفرّد هذا الحكيم بين الفلاسفة في سبر غور العلوم الإلهية والمعارف الحقيقية، كما تميّز بوفرة الإنتاج التحقيقي حول علم المبدإ والمعاد[١].

توفّر هذا العالم الكبير والفيلسوف الفريد على كثير من الفضائل التي قلّ اجتماعها في فرد واحد:

١. دقّة النظر في الأبحاث العقلية بحدّها الأعلى.

٢. الاستقصاء الشامل، والإحاطة الكاملة بأبحاث الفلسفة،

(١) علم المبدإ والمعاد: هو عبارة عن الحكمة الإلهية، ومباحث الإلهيات الفلسفية، مع ملاحظة أن مصطلح الإلهيات في الفلسفة يشمل الإلهيات بالمعنى الأعم، وهو العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، ولا يختص بواجب الوجود حينئذ؛ والإلهيات بالمعنى الأخص، وهو العلم الباحث في ذات الواجب وصفاته وأسمائه، وهو يختص بواجب الوجود. هذا، وقد يطلق علم المبدإ والمعاد على نفس علم الكلام. [المحقق]

وكلمات أهل الفن.

٣. سرعة الانتقال الذهني.

٤. الذوق الرفيع.

٥. الاقتدار الفكري.

٦. الاستعداد الخاص في حلّ المشكلات.

٧. حسن اختيار الرياضة الروحية.

٨. متابعة سبيل الأنبياء والأولياء عليهم السلام.

كل هذه الفضائل جاءت مجتمعةً في شخص هذا الرجل العظيم.

ولد هذا العارف الشامخ في مدينة **شيراز**، ولبّى نداء الحق في **البصرة**، طاويًا بساط العيش في هذا العالم، وهو في طريق عودته من الحج.

والده **ميرزا إبراهيم** أحد أعيان مدينة **شيراز**، ويبدو أنه كان متقلّدًا منصب الوزارة، و**صدر المتألهين** هو الولد الوحيد لهذا الرجل.

لم يحدّد المؤرّخون بالضبط تاريخ ولادة الرجل، لكنّه توفي في عام ١٠٥٠هـ، إلّا أنّ هناك عبارةً منقولةً عن صاحبنا في حاشيته على كتابه **المشاعر**، وقد رأيت نص هذه العبارة في حاشيته على **الأسفار**، فقد كتب المصنّف معلّقًا على العبارة التالية: «كل صورة إدراكية سواء كانت معقولةً أو محسوسةً فهي متحدة الوجود مع وجود مُدرِكها ببرهان فايض علينا من عند اللّه».

قال معلّقا في الحاشية: «تاريخ هذه الإفاضة كان ضحوة يوم





الجمعة، سابع جمادى الأولى لعام سبع وثلاثين بعد الألف من الهجرة النبوية، وقد مضى من عمر المؤلّف ثمان وخمسون سنة. منه»[١].

على هذا الأساس، يتضح أنّ عمر المترجم إبّان كتابة هذه الحاشية ٥٨ سنة، فتكون ولادته سنة ٩٧٩هـ جزمًا، ومن ثم فقد عَمَّر ٧١ سنة.

وقد أرّخ صاحب **نخبة المقال** تاريخ وفاته عام ١٠٥٠هـ شعرًا:

ثم ابن إبراهيم صدرنا الأجل
في سفر الحج مريضًا ارتحل
قدوة أهل العلم والصفاء
يروي عن الداماد والبهائي[٢]

بعد أن أكمل **صدر المتألهين** المراحل التأهيلية في دراسة الفقه والأصول، سافر إلى **أصفهان** حاضرة العلم الكبرى آنذاك.

تديّنه وصلابة معتقده

ويعدّ صاحبنا أحد عبّاد وزهّاد علماء الإسلام، فمضافًا إلى منزلته العلمية، توفّر على حظ عظيم في مجال العبادة، وتهذيب النفس، والإعراض عن أهل الدنيا، والتوجّه إلى الحق. تشرّف بزيارة بيت اللّه

---

(١) **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحة ١٠١.

(٢) يجدر الإلفات إلى أن كلمة «مريضًا» تنطبق بالحساب الأبجدي على عام ١٠٥٠، وهو ما أشار إليه الكاتب من تأريخ صاحب **نخبة المقال** لوفاة صدر المتألهين شعرًا. [المحرر]



الحرام سبع مرّات، وطوى أكثر هذه السفرات راجلًا.

كان صلبًا في عقيدته، وأحد أتباع وشيعة الأئمة الأطهار عليهم السلام الواقعيّين، وكان يرى سبيل النجاة منحصرًا في اقتفاء أثر حَمَلة الوحي وأهل بيت الطهارة. وقد صرّح في أكثر من موضع في كتبه بأنّ العلم بالمبدإ والمعاد، والعلم بالأنفس والعوالم بعد هذه النشأة، لا يحصل إلا لمن اهتدى بمشكاة النبوة والولاية: «إنّي أعلم يقينًا أنّه لا يمكن لأحد أن يعبد اللّه كما هو أهله ومستحقّه إلا بتوسّط من له الإسم الأعظم، وهو الإنسان الكامل خليفة اللّه بالخلافة الكبرى».

وقال في موضع آخر:

«إنّي أستعيذ بربّي الجليل في جميع أقوالي ومعتقداتي ومصنّفاتي من كل ما يقدح في صحة متابعة الشريعة التي أتانا بها سيّد المرسلين - عليه وآله أجزل صلوات المصلّين - أو يشعر بوهني بالعزيمة في الدين، أو ضعف في التمسّك بالحبل المتين»[1].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **العرشية** (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة ١، ٢٠٠٠م)، الصفحة ١٠١.

قال في مقدمة كتاب **الأسفار**: «فألقينا زمام أمرنا إلى اللّه وإلى رسوله المنذر النذير، فكل ما بلغنا منه آمنا به وصدقناه [... و] اقتدينا بهداه، وانتهينا بنهيه؛ امتثالًا لقوله: «ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا». حتى فتح اللّه على قلبنا ما فتح، فأفلح ببركة متابعته فأنجح». انظر، صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ٣، ١٩٨١)، الجزء ١، الصفحتان ١١ و١٢.

إشارة: فيما يلي من الهوامش الخاصّة بالاقتباسات المأخوذة من هذا الكتاب سنستخدم كلمة **الأسفار** للتدليل على هذا الكتاب، لا الاسم الكامل له.





ويتضح في ضوء شرحه **لأصول الكافي**، وكتابه **مفاتيح الغيب**، **وأسرار الآيات**، **وتفسير القرآن**، وسائر كتبه الأخرى أنّ الرجل على إحاطة شاملة بآيات القرآن، ومذاهب المفسّرين، والروايات الواردة عن طريق أهل البيت عليهم السلام. وكان صاحب نظرية في علم الحديث والرجال، وقد اعتمد في كثير من الأفكار التي استنبطها في قضايا المبدإ والمعاد على الآثار الواردة عن أهل البيت عليهم السلام.

قال في رسالته الموسومة **ثلاثة أصول**(١):

«كما أنّ الحواس عاجزة عن تلقّي المدركات النظرية، يعجز العقل النظري أيضًا عن إدراك أوليات القضايا الأخروية؛ نظير معرفة يوم القيامة، وسر الحشر، ورجوع جميع الخلائق لرب العالمين، وحشر الأجساد، ونشر الصحف، وتطاير الكتب، ومفهوم الصراط والميزان، وسائر أحوال الآخرة، ونشأة القبر.. وكل ما هو على هذا المنوال فهو محكي عن الأنبياء، وكل تلك المعلومات والكشوف يقف أمامها العقل النظري عاجزًا أعجميًا، ولا يمكنه إدراكها إلا بنور اقتفاء وحي السيد العربي، وأهل بيت النبوة والولاية عليه وعليهم السلام والثناء. وأهل الحكمة والكلام ليس لهم نصيب معتد به في

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **رسالة الأصول الثلاثة** (بيروت: دار المعارف الحكمية، الطبعة ١، ٢٠٠٨م)، الصفحتان ١٧٦ و١٧٧.

رسالة **ثلاثة أصول** رسالة باللغة الفارسية تحت عنوان **سه أصل**، وقد تم طبعها من قبل كلية العلوم النقلية والعقلية التابعة لجامعة طهران بمناسبة مرور أربعة قرون على ولادة صدر الدين الشيرازي. وقد قدم لهذه الطبعة مقدمةً علميةً الدكتور السيد حسين نصر الأستاذ في جامعة طهران.

كما تم طبع هذه الرسالة من قبل دار المعارف الحكمية تحت عنوان: **رسالة الأصول الثلاثة**، وقد قدم لها وحققها الأستاذ الدكتور أحمد ماجد.



هذا الميدان».

تحصيله العلمي

تلمّذ صاحبنا في العلوم النقلية على يد الشيخ **بهاء الدين العاملي**[١]، وصرف سنين من عمره في دراسة الفقه، والأصول، والحديث، والرجال لدى هذا الشيخ، ونقل الحديث عن أستاذه بالطريق التالي:

«حدثني شيخي وأستاذي ومن عليه في العلوم النقلية استنادي، عالم عصره وشيخ دهره بهاء الحق والدين **محمد العاملي الحارثي الهمداني** - نوّر اللّه قلبه بالأنوار القدسية -، عن والده الماجد المكرّم وشيخه الممجّد الفاضل الكامل **حسين بن عبد الصمد** - أفاض اللّه على روحه الرحمة والرضوان -، عن شيخه الجليل وأستاذه النبيل عماد الإسلام الشيخ **زين الدين العاملي** - طاب ثراه -، عن الشيخ المعظّم المفخّم والمطاع المؤيّد المكرّم عالي النسب **علي بن عبد العالي الكركي** - قدّس اللّه سرّه -، عن

---

(١) الشيخ بهاء الدين الجبعي العاملي من مشاهير علماء المرحلة الصفوية. ولد عام ٩٥٣هـ في مدينة بعلبك، وفي سن الثالثة عشر هاجر إلى إيران بصحبة والده الشيخ حسين الذي كان من تلامذة الشهيد الثاني. ومارس دراسة وتدريس العلوم في الحوزات العلمية بإيران، ثم انتخب لمقام شيخ الإسلام في أصفهان. والشيخ البهائي أحد أفضل وأشمل رجال عصره، أنشد الشعر باللغتين العربية والفارسية. كان أستاذًا في العلوم الرياضية والعلوم الغريبة، وكان ذا ذوق رفيع وقريحة مجيدة. وكان معروفًا لدى الخواص بسلامة الفكر واستقامة النظر. انتقل إلى رحمة اللّه في أصفهان عام ١٠٣٠هـ ونقلت جنازته إلى مشهد الإمام الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ في موكب مهيب، ولا يزال قبره مطافًا لأهل الحق.





الشيخ **علي بن الهلال الجزائري**، عن الشيخ الفاضل الكامل **أحمد بن فهد الحلّي**، عن الشيخ **علي بن الخازن الجابري**، عن الشيخ الفاضل والنحرير الكامل السعيد الشهيد **محمّد بن مكّي** - أعلى اللّه روحه -، عن الشيخ **زين الملّة والدين**، عن الشيخ الفاضل النقي **علي بن عبد العالي الميسي** - روح اللّه روحه -، عن الشيخ السعيد **محمّد بن داود المؤذن الجزيني**، عن الشيخ الكامل **ضياء الدين علي**، عن والده الأفضل الأكمل المحقّق المدقّق الشيخ **شمس الدين محمّد بن مكّي** - الشهيد الأول قدّس اللّه روحه -».

تلمّذ **صدر المتألهين** في العلوم العقلية والمعارف الإلهية على يد السيّد المحقّق **الداماد**(١) - قدّس اللّه سره -، وقد نقل عنه الحديث في السياق التالي:

«أخبرني سيّدي وسندي وأستاذي واستنادي في المعالم الدينية، والعلوم الإلهية، والمعارف الحقّة، والأصول اليقينية، السيّد الأجل الأنور العالم المقدّس الأطهر الحكيم الإلهي والفقيه الرباني

---

(١) مير محمد باقر الداماد الاسترابادي، ابن أخت المحقق الكركي، أحد أعاظم حكماء الإسلام. كان أعجوبة عصره في الإحاطة والتحقيق ودقة النظر بالمباحث العقلية، ويعد في زمرة المحققين بالعلوم النقلية، كان قليل النظائر في الذكاء وسلامة التفكير ودقته. وقد ذكره الفيلسوف الشيرازي في كتبه بإجلال وتعظيم. والداماد أحد مفاخر علماء الشيعة، كان صاحب رأي في الحكمة والرياضيات والطب والعلوم الإلهية، وإذا اعتبرنا الفارابي وابن سينا من فلاسفة الطراز الأول، فمن المقطوع فيه أن الداماد يحتل المرتبة التالية. في الطريق من النجف إلى كربلاء في عام ١٠٤٠هـ فارق الداماد الحياة الفانية. وهناك من أكد انه دفن في الطريق بين النجف وكربلاء، وآخرون أكدوا أن جنازته نقلت إلى أرض النجف ودفن في جوار علي المرتضى عليه السلام.



سيّد عصره وصفوة دهره الأمير الكبير والبدر المنير، علّامة الزمان وأعجوبة الدوران المسمّى بـ **محمّد** الملقّب بـ **باقر الداماد الحسيني** – قدّس الله عقله بالنور الرباني –، عن أستاذه وخاله المكرّم المعظّم الشيخ **عبد العالي** – رحمه اللّه –، عن والده السامي المطاع المشهور اسمه في الآفاق والأصقاع **علي بن عبد العالي** المذكور، مستندًا بالسند المذكور وغيره إلى الشيخ الشهيد **محمّد بن مكّي** – قدّس سرّه –، عن جماعة من مشايخه»[١].

تنتهي سلسلة هذه الإجازة بثقة الإسلام **الكليني** – أعلى اللّه قدره –.

وقد نقل المرحوم العارف الكامل والمحدّث الجليل الملا **محسن الفيض** والعلامة **المجلسي** – قدّس سرّه – الرواية بهذا السند عن **صدر المتألهين**.

---

(١) منهم الشيخ عميد الدين عبد المطلب الحسيني، والشيخ الأجل الأفضل فخر المحققين أبو طالب محمد الحلي، والمولى العلامة قطب الدين الرازي، عن الشيخ الأجل العلامة آية اللّه في أرضه جمال الملة والدين أبي منصور الحسن بن المطهر الحلي قدس سره، عن شيخه المحقق رئيس الفقهاء والأصوليين نجم الملة والدين جعفر بن الحسين السعيد الحلي قدس سره، عن السيد الجليل النسابة فخار بن المعد الموسوي عن محمد بن شاذان القمي، عن أبي القاسم الطبري، عن الشيخ الفقيه أبي علي الحسن، عن والده الأجل شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي نور اللّه مرقده، عن الشيخ الأعظم الأكمل المفيد محمد بن محمد بن النعمان الحارثي سقى اللّه ثراه، عن الشيخ الأجل ثقة الإسلام وقدوة الأنام محمد بن علي بن بابويه القمي أعلى اللّه مقامه، عن أبي القاسم جعفر بن قولويه، عن الشيخ الجليل ثقة الإسلام وسند المحدثين محمد بن يعقوب الكليني عظم اللّه قدره ونور مرقده.





نشاطه وأسلوبه العلمي

في ضوء ما صرّح به **صدر المتألهين** في كتبه[١]، فإنّ الرجل بعد إكمال دراسته للعلوم العقلية عكف على قراءة عميقة متفحّصة لآثار الحكماء والفلاسفة والعرفاء والمتكلّمين، فاستوعب أفكار ونظريات السلف في العلوم الإلهية، ثم بعد هذا الاستيعاب لنظريات المتقدّمين والمتأخّرين أدلى دلوه في ميدان الاجتهاد وإبداء وجهات نظره في مواضع الحكمة، وبعد بناء نظرياته وإقامتها على أساس مدروس أخذ بالتأليف والتصنيف ليقدّم بين يدي المستفيدين من أهل فن الحكمة مذهبه الفكري ونظرياته العلمية بأسلوبه ومنهجه المتميّزين.

إنّ أسلوب ومنهج **صدر المتألهين** في العرض والتحقيق «حَشَر» نظريات الحكماء والسالفين في الظل، وغطت أفكاره الساحة الفلسفية. وقد رحب رجال العلم والمعرفة وعشاق الفضيلة بأفكاره بعد ظهورها، وتنوّر عالم المعرفة والفضيلة بأشعّة أنوار حكمته.

لقد تعرّض هذا الفيلسوف الجليل في حياته لكثير من الأذى والعدوان والظلم[٢] من أعداء العلم والفضيلة وطلاب الجمود الفكري الغارقين في الأوهام بشتى الأساليب. من هنا غادر وطن

---

(١) قال في مقدمة **الأسفار**: «ثم إني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أوتيت من المقدور»؛ انظر، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤.

(٢) إن طلاب الدنيا - الذين ينفقون أعمارهم في طريق كسب العوام لأجل جلب حطام الدنيا - يعارضون على الدوام أولئك المتفرغين للغور في المعارف الإلهية، ولا تقتصر هذه الظاهرة على عصر صدر المتألهين، بل لعلها أكثر حدةً في عصره.

إقامته لاجئًا إلى بعض المدن المقدّسة[1]، وعلى إثر الانزواء، والعزلة الاختيارية، وإغفال الخلق، والتوجّه التام إلى الحق تعالى، توفّر على الكثير من الاكتشافات والإفاضات، وإلى هذا المعنى أشار في مقدمة كتاب **الأسفار**:

«فكنت أولًا كما قال سيدي ومولاي ومعتمدي ورجائي أول الأئمة الأوصياء وأبو الأئمة والشهداء الأولياء قسيم الجنة والنار، آخذًا بالتقية والمداراة مع الأشرار، مخلًا عن مورد الخلافة، قليل الأنصار، مطلّق الدنيا، مؤثر الآخرة على الأولى، مولى كل من كان له رسول اللّه مولى، وأخوه وابن عمّه ومساهمه في طمّه ورمّه: (طفقت أرتئي بين أن أصول بيد جذّاء أو أصبر على طخية عمياء، يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى

---

(١) قال في مقدمة **الأسفار**: «فألجأني خمود الفطنة وجمود الطبيعة لمعاداة الزمان وعدم مساعدة الدوران إلى أن انزويت في بعض نواحي الديار، واستترت بالخمول والانكسار، منقطع الآمال، منكسر البال، متوفرًا على فرض أؤديه، وتفريط في جنب اللّه أسعى في تلافيه، لا على درس ألقيه أو تأليف أتصرف فيه؛ إذ التصرف في العلوم والصناعات وإفادة المباحث ودفع المعضلات وتبيين المقاصد ودفع المشغلات مما يحتاج تصفية الفكر وتهذيب الخيال عما يوجب الملال والاختلال، واستقامة الأوضاع والأحوال مع فراغ البال». انظر، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان ٦ و٧.

اتُهم صدر المتألهين في حياته بالكفر، وهناك في كل زمان أفراد يصرفون أوقاتهم - طلبًا للجاه والشهرة - في تكفير وتفسيق الشخصيات، ولدينا في كل عصر رجال ملتزمون متقون ابتلوا بجهلة كفروهم لعدم استيعابهم بعض كلماتهم. والمراد من المدينة المقدسة هي مدينة قم مدفن معصومة بنت الإمام موسى بن جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ، حيث أقام فيها صدر المتألهين زمانًا طويلًا.





ربّه)، فصرت ثانيًا عنان الاقتداء بسيرته، عاطفًا وجه الاهتداء بسنّته: (فرأيت أنّ الصبر على هاتي أحجى، فصبرت وفي العين قذى، وفي الحلق شجى)، فأمسكت عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم، وآيست عن موافقتهم ومؤانستهم، وسهلت علي معاداة الدوران، ومعاندة أبناء الزمان، وخلصت عن أفكارهم وإقرارهم، وتساوى عندي إعزازهم وإضرارهم، فتوجّهت توجّهًا غريزيًا نحو مسبّب الأسباب، وتضرّعت تضرّعا جِبلّيًا إلى مسهّل الأمور الصعاب، فلمّا بقيت على هذا الحال من الاستتار، والانزواء، والخمول، والاعتزال زمانًا مديدًا، وأمدًا بعيدًا، اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالًا نوريًا، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابًا قويًا، ففاضت عليها أنوار الملكوت».

لقد أظهر **صدر المتألهين** قدرةً تشبه الإعجاز في تحليل المسائل الغامضة، وقد تفرّد بين المؤلفين في حسن البيان، وسلاسة العبارة، وجودة التحرير والتقرير، حيث أبان أعقد القضايا العلمية بصورة مختلفة، وعِبْر عبارات متنوّعة[١].

من هنا تُرَجّح كتبه من هذه الجهة على سائر كتب الفلاسفة،

---

(١) قال العلامة المعاصر الشيخ محمد رضا المظفر وهو أحد أعلام فضلاء هذا العصر في مقدمته التي كتبها **للأسفار**: «بالغ في تصوير آرائه باختلاف العبارات والتكرار حسبما أوتي من مقدرة بيانية وحسبما يسعه موضوعه من أدائه بالألفاظ، وهو كاتب موهوب لعله لم نعهد له نظيرًا في عصره وفي غير عصره، وإذا كان أستاذه الجليل السيد الداماد أمير البيان، فإن تلميذه ناف عليه، وكان أكثر منه براعةً وتمكنًا من البيان السهل». انظر، **الأسفار**، مصدر سابق، مقدمة الأستاذ الشيخ محمد رضا المظفر.



فقد جمع بين الاستيعاب الشامل، والتمحيص الكامل، والدقّة العلمية بحدّها الأعلى. ولم يظهر **صدر المتألهين** عجزًا في معالجة أي مشكلة، ولم يبلغ درجته ومستواه أحد في الجمع بين قواعد الحكمة النظرية وأصول العرفان والذوق. وقد سلك سبيل الاعتدال على الدوام في سلوكه العلمي، وفهمه للحقائق، ومعالجته للإبهامات، وأقلع عن التعصّب، والجمود، والتحيّز، وأوصى أتباع مدرسته في الالتزام بذلك(١).

حفلت كتب **صدر المحقّقين** بالأفكار والدراسات الملفتة للنظر، والتي لعبت دورًا حاسمًا في تغيير مسار البحث الفلسفي، وطرحت **صدر الدين الشيرازي** كأكبر فيلسوف، وأوحد فارس في ميدان الحكمة والفضيلة.

ونحن – هنا – نحاول عرض بعض هذه الأفكار والدراسات بشكل مختصر، تاركين التفصيل والاستيعاب الشامل.

---

(١) قال في **العرشية**: «وأنشدك باللّه وملكوته وأهل رسالاته أن تترك عادة النفوس السفلية من الإلف بما هو المشهور بين الجمهور والتوحش عما لم تسمعه من المشايخ والآباء وان كان مبرهنًا عليه بالحجة البيضاء فلا تكن ممن ذمهم اللّه على التقليد المحض في مواضع كثيرة من القرآن: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ} [الحج: ٨]. فإياك أن تجعل مقاصد الشريعة الإلهية وحقايق الملة الحنيفية مقصورةً على ما سمعته من معلميك وأشياخك منذ أول إسلامك فتجمد دائمًا على عتبة بابك ومقامك غير مهاجر إلى ربك». انظر، **العرشية**، مصدر سابق، الصفحة ١٠١.

مقاربة الوجود في الحكمة المتعالية وفق صياغة فلسفية[1]

(١) نشرت هذه المقالة بعنوان «نظرية أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازي» تأليف الأستاذ عباس محمّد حسن سليمان المساعد بقسم الفلسفة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية. وهي عبارة عن بحث مقدّم للمؤتمر العالمي عن الفيلسوف الإيراني صدر الدين الشيرازي بطهران خلال الفترة من ٢٣ إلى ٢٥ مايو ١٩٩٩ م.

واجهت الفلسفة في العالم الإسلامي هجومًا شديدًا وعداءً سافرًا في **تهافت الغزالي**، وفتاوى **ابن الصلاح**، **ومقدّمة ابن خلدون**، وموقف **ابن تيمية** ومدرسته.

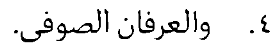
وبالرغم من ذلك فقد استطاعت أن تجعل لنفسها حيّزًا مناسبًا في المحيط الثقافي الإسلامي حتّى القرن الحادي عشر؛ انطلاقًا من فلسفة **ابن سينا** التي تبلورت في اتجاهات مختلفة، يتجسّد أوّلها في **شهاب الدين السهروري** مؤسس الفلسفة الإشراقية، أمّا ثانيها **نصير الدين الطوسي** الشارح الأكبر **لابن سينا**، ومؤسس علم الكلام الفلسفيّ، وأمّا ثالثها فهو الاتجاه الصوفي العرفاني الذي بلغ تمامه مع **ابن عربي**.

ولا شك أنّه مع **صدر الدين الشيرازي** تكتمل شروط الفلسفة وإجراءاتها في العالم الإسلامي؛ إذ يتم – مع هذا الفيلسوف – الاشتغال على أربعة محاور كبرى يمثل كلّ واحد منها أنطولوجيا خاصّة، وهي:

١. المنطق والفلسفة الميتافيزيقية.

٢. والحكمة المشرقية.





٣. والنبوّة والوحي.

٤. والعرفان الصوفي.

وهذه المحاور الأربعة تستبطن تجارب تاريخية مختلفة، وتنهل من عوامل ثقافية متباينة، وتنتمي إلى أصول فكرية متنوّعة[١]. والحق أنّ **الشيرازي** استطاع أن يستجمع كل تلك المحاور على اختلاف أصولها ومناهجها ومراميها، وأن يؤلّف ما بين موادها وعناصرها في مجموع فلسفيّ سمّاه «الحكمة المتعالية» يمكن عدّه أشمل بناء فكري عرفته الفلسفة الإسلامية[٢].

وقد اكتملت الفلسفة الإسلامية وبلغت ذروتها في هذا الكتاب الموسوعة الذي يحشد فيه **الشيرازي** كيانات مفهومية لا نظير لها من قبل، معالجًا بمهارة فائقة كلّ الموضوعات والقضايا التي طرحها الفكر الإسلامي على نفسه، ومتقصيًا بذلك الأمور حتّى نهاياتها القصوى[٣]. ومن المفاهيم الفلسفية الرئيسة التي شيّد عليها

---

(١) لمعرفة الأصول الفكرية لصدر الدين الشيرازي، يُراجع:
H. Corbin, le liver des Penations Melaphpiques (Paris: 1941), p. 11 – 12.
وأيضًا، سيد حسين نصر، **دراسات إسلامية** (بيروت: الدار المتّحدة للنشر، الطبعة ١، ١٩٧٥)، الصفحتان ١٠٨ و١٠٩.
وأيضًا، عبد زهرة البندر، **نظرية البداء عند صدر الشيرازي** (النجف: مطبعة النعمان، ١٩٧٥)، الصفحات ١٨ إلى ٢٠.
وأيضًا، علي الشابي، **مباحث في علم الكلام والفلسفة** (تونس: دار بو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة ٢، ١٨٩٤)، الصفحة ١٩٥.

(٢) علي حرب، **النص والحقيقة/ نقد الحقيقة** (المغرب-بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة ٢، ١٩٩٥)، الجزء ٢، الصفحة ٩٩.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.





كل أو جُل آرائه الفلسفية والعلمية مفهوم «أصالة الوجود». ذلك المفهوم الذي لم يكن **الشيرازي** يؤمن به في أوّل نشأته الفلسفية - تبعًا لأستاذه الحكيم **الداماد**[١] الذي كان يؤمن بأصالة الماهية[٢] - وفي هذا يقول **الشيرازي**:

«وإنّني قد كنت في سالف الزمان شديد الذبّ عن تأصل الماهيّات واعتبارية الوجود، حتّى هداني ربّي وأراني برهانه. فانكشف لي غاية الانكشاف أنّ الأمر فيها على عكس ما تصوّروه وقرّروه. فالحمد للّه الذي أخرجني عن ظلمات الوهم بنور الفهم، وأزاح عن قلبي سحب تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة، وثبّتني على القول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة»[٣].

وفيما كانت فلسفة **الشيرازي** - بجميع قضاياها - يمكن أن تُستخلص من عدّة قضايا مبدئية حول حقيقة مفهوم الوجود وأصالته؛ فإنّ مفهوم أصالة الوجود لم يُدرس بعدُ حقّ الدراسة، ولم

---

(١) هو مير محمّد باقر بن شمس الدين استرآبادي الأصل، أصفهاني المنشأ والموطن، إشراقيّ التخلّص، مير داماد الشهرة. كان أستاذًا ماهرًا وحاذقًا في جميع العلوم العقلية والنقلية.

(٢) انظر، محمد رضا المظفّر، **الفلسفة الإسلامية** (بيروت: دار الصفوة، الطبعة ١، ١٩٩٣)، الصفحة ١٦؛ **مباحث في علم الكلام والفلسفة**، مصدر سابق، الصفحة ١٩٦.

(٣) **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحة ٨٢؛ وانظر، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٩؛ ملا جعفر لاهيجي، **شرح رسالة المشاعر**، تعليق وتصحيح وتقديم سيد جلال الدين آشتياني (طهران: مكتب الإعلام الإسلاميّ، الطبعة ٢)، الصفحتان ١٤٧ و١٤٨.





يحرر محل النزاع فيه حقّ التحرير؛ فالباحثون في فلسفة **الشيرازي** – وهم قلّة – يدرسون أجزاءً من فلسفته وهم يجهلون الهدف الحقيقيّ من دراستها. ولذا كان من الضروريّ أن نتريّث في قراءة تراث الشيرازي ولا سيما نظريته عن أصالة الوجود.

المبحث الأوّل: إشكالية الوجود

قبل أن نبدأ ببحث مفهوم أصالة الوجود عند **الشيرازي**، فإنّه من اللازم أن نتحدّث قليلًا في تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه، حتّى نكون مؤهّلين لمعرفة أفضل السبل في دراسة فلسفة الوجود عنده، أو على أقلّ تقدير، لنفهم ماهية أصالة الوجود وما الذي يريد أن يقول **الشيرازي** عنها؟

فمن جملة الأسس التي تعين الباحث على فهم موضوع الوجود عند **الشيرازي** هو تحديد إشكالية البحث الذي هو بصدده. فإذا تمّ تحديد هذه الإشكالية، فسوف تتضح عندئذٍ صورة دقيقة عن المحور الأساسي لكافّة جوانب فلسفة **الشيرازي** المتعالية.

أولًا: الوجود المصطلح والمفهوم

إنّ لكلمة الوجود[1] عند **الشيرازي** إطلاقين واستعمالين، فقد يطلق

---

(١) هناك معان متعدّدة لكلمة الوجود، فقد يُراد به المعنى الحرفي الرابط بين القضايا، والّذي يرادفه في الفارسية «أست» ويقابله الوجود المحمولي الصالح لجعله محمولًا في الهلية البسيطة. وقد يراد به المعنى المصدري المتضمن =





الوجود ويُراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية التي لا تحقّق لها في نفس الأمر، ويسمّى بالوجود الإثباتي[١]. وقد يُطلق الوجود ويُراد منه الأمر الحقيقيّ الذي يمنع طريان العدم وغير الشيئية عن ذاته بذاته، وعن الماهية بانضمامه إليها[٢]. فالوجود بهذا الإطلاق هو حقيقته[٣]، وهو مصداقه، وهو الظاهر بنفسه المظهر لغيره.

= للنسبة إلى الفاعل، والذي يرادفه في الفارسية «بودن»، ولا يحمل على الأعيان إلا حمل الاشتقاق. وقد يُراد به اسم المصدر الفاقد في نفس مفهومه للنسبة إلى الفاعل، والذي يرادفه في الفارسية «هستي»، ويحمل على الأعيان حمل المعقولات الثانية الفلسفية على مصاديقها الخارجية. وقد يُراد به نفس الحقيقة العينية التي يشار إليها بذاك المعقول الثاني، وهو موضوع بحثنا هذا. انظر، محمّد حسين الطبطبائي، **نهاية الحكمة**، تعليق الشيخ المصباح اليزدي (بيروت: دار الكتاب الإسلاميّ، ١٤٠٠)، تعليقة الشيخ اليزدي، هامش الصفحة ٢٢.

(١) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان ٦٤ و٦٥.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٦٥.

(٣) لفظة الحقيقة قد تستعمل مرادفةً للماهية ومقابلةً للوجود العينيّ، وهذا هو المراد بقولهم: «حقيقة الوجود أصيلة دون مفهومه». وقد تستعمل في الواجب تعالى في مقابل الوجود المجازي الذي ينسبوه إلى الممكنات، وقد تستعمل في الواجب الساري في جميع الموجودات سريانًا عينيًا مشابهًا لسريان مفهوم الجنس في أنواعه سريانًا ذهنيًا أو لسريان الكليّ الطبيعيّ في أفراده، وقد يختص بأعلى مراتب الوجود، أي مرتبة وجود الواجب تعالى. وقد تستعمل الحقيقة مرادفةً للكنه، كما يُقال حقيقة الوجود مجهولة، أي لا يدرك الذهن كنه. انظر، تعليقات الشيخ مصباح اليزدي على **نهاية الحكمة** للطباطبائي، الصفحة ٢٣.

ولمّا كان الوجود بالإطلاق الأوّل معنًى انتزاعيًا فهو مفهوم واحد كليّ، ولكن صدقه على ما صدقاته ليس من قبيل صدق الكليّ على أفراده، فمفهوم الوجود بالنسبة إلى مصاديقه عرض عام، فيصدق عليها صدقًا عرضيًا، كمفهوم الشيء الذي هو عرض عام بالنسبة إلى جميع الأشياء. ومن ثمّ، فليس هذا المفهوم من حقيقة الوجود، أي إنّه ليس وجودًا بل مفهوم له الوجود، وذلك عند تصوّره في الذهن؛ فلا يكون إلا عنوانًا للوجود الحقيقيّ ومرآةً له[١].

وحتى لا يخلط المرء بين الوجود الحقيقيّ والوجود الانتزاعيّ، يؤكّد **الشيرازي** أنّ الموجودات الجزئية حاصلة في الواقع بحصّتها من الوجود الحقيقيّ القائم في الأعيان، وأننا نشتقّ منه معنًى عقليًّا هو الوجود الانتزاعيّ، كما نشتقّ الإنسانية من الإنسان والأبيضية من البياض والحيوانية من الحيوان. وكما أنّ الموجود في الواقع هو الحيوان، أمّا الحيوانية فمفهوم انتزاعيّ، ففي الواقع أيضًا موجود في الواقع هو الحيوان، أمّا الحيوانية فمفهوم موافق هو الموجودية[٢].

وعليه، فالوجود ينتزع منه أمر مصدريّ، وهو مفهوم له الوجود؛ وهو الذي يعرض للماهية عند اعتبار العقل إيّاها. وهو ليس من حقيقة الوجود في شيء؛ فوجود كلّ ماهية في ذاته يقتضي التعيّن بتلك الماهية، لا بسبب ذاته. فالوجود الحقيقيّ بما هو وجود بدون إضافة شيء إليه غيره لا يكون ماهيةً كليةً ولا جنسيةً ولا مزعومةً ولا نوعيةً ولا عرضيةً حتّى تكون لها أفراد متماثلة؛ بل حقيقة الوجود

---

(١) **الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق، الصفحة ١١.

(٢) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٦٥.





متبانية بنفسها، وحصص الوجود ومراتبه مختلفة بذاتها؛ ومن حدودها الخاصّة تنتزع الماهيّات[١].

فالموجود في الخارج ليس إلا الوجود بالذات، والماهية متّحدة معه ضربًا من الاتحاد، ولا نزاع لأحد في أنّ التمايز بين الوجود والماهية إنّما هو في الإدراك، لا بحسب العين[٢]؛ بمعنى أنّ للعقل أن يلاحظ لكلّ وجود من الموجودات معنًى منتزعًا منه ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع؛ فالحكاية هي الماهية، والمحكي عنه هو الوجود[٣]. كما سوف نشير إلى ذلك فيما يتعلّق بالعلاقة بين الوجود والماهية.

ولكن هل يمكن تعريف الوجود؟

إنّ الوجود بأي اعتبار أخذ لا يصح تعريفه، بل يمتنع، سواء أريد منه مفهومه أو حقيقته[٤]. فلا يجوز أن يعرّف الوجود تعريفًا يكون الغرض منه إفادة تصوّر أمر مجهول بواسطة تصوّر أمر معلوم[٥]، وذلك لأنّ التعريف إمّا أن يكون بحدٍّ أو برسم، ولا يمكن تعريفه بالحدّ ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له[٦]؛ إذ تصوّر الشيء العينيّ عبارة عن

---

(١) **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحة ٧؛ وانظر، **الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق، الصفحة ٣٤.

(٢) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٦٧.

(٣) **الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق، الصفحة ٣٤.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٣.

(٥) الشيخ عبد الكريم الزنجاني، **دروس في الفلسفة** (النجف: مطبعة الغري، ١٩٤٠م)، الجزء ١، الصفحة ١٥٩.

(٦) انظر، **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحة ٦؛ **الأسفار**، مصدر سابق، الصفحة ٢٥.





حصول معناه وانتقاله من حدّ العين إلى حدّ الذهن، فهذا يجري في غير الوجود. وأمّا في الوجود فلا يمكن ذلك إلا بصريح المشاهدة وعين العيان دون إشارة الحدّ والبرهان وتفهيم العبارة والبيان[١].

ومفهوم الوجود بديهيّ التصوّر يلمسه كلّ واحد منّا، ولم نعرف مفهومًا أوضح منه. وهذا المفهوم أوّل معنًى يرتكز في الذهن ويرتسم فيه ارتسامًا أوّليًا فطريًّا، وذلك هو المقصود من بداهته[٢]. ومن ثمّ، فلا سبيل إلى تفسيره وتعريفه؛ إذ الواجب في المعرِّف أو المفسِّر أن يكون أجلى وأوضح من المفسَّر أو المعرَّف، ولا مفهوم أجلى وأبين من مفهوم الوجود[٣].

ثمّ إنّ قصد إظهار هذا المعنى بالكلام، فيكون ذلك تنبيهًا للذهن وإخطارًا بالبال، وتعيينًا له بالإشارة من بين سائر المرتكزات في العقل، لا إفادته بأشياء هو أغنى منها ظهورًا ووضوحًا وأعمّ منها شمولًا؛ فيكون تعريف الوجود على هذا النحو ليس تعريفًا لفظيًّا، أي تعريفه بما يرادفه ويواطئه من الأسماء[٤].

---

(١) الشيرازي، **الشواهد الربوبية** (المركز الجامعي للنشر، الطبعة ٢، ١٩٨١م)، الصفحة ٦.

(٢) وفي هذا يقول ابن سينا: «إنّ الموجود والشيء والضروريّ معانيها ترتسم في النفس ارتسامًا أوّليًّا، ليس ذلك الارتسام ممّا يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها». انظر، ابن سينا، **إلهيات الشفاء**، تحقيق قنواتي وسعيد زايد، بإشراف د. بيومي مدكور (القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠م)، المقالة ١، الفصل ٥، الصفحة ٢٩.

(٣) انظر، **الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق، الصفحة ١٣؛ رضا الصدر، **الفلسفة العليا** (بيروت: دار الكتاب اللبنانيّ، الطبعة ١، ١٩٨٦م)، الصفحة ٨٥.

(٤) انظر، **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحة ٦؛ الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، تحقيق =





وبذلك يشير **الشيرازي** إلى أمرين مهمّين بالنسبة لمفهوم الوجود، أوّلهما: إنّ مفهوم الوجود ليس غنيًّا عن التعريف فحسب[١]، بل إنّ إيجاد تعريف حقيقيّ له[٢] - أيضًا - أمر متعذر وغير قابل للتحقيق؛ وأنّ ما يذكر في تعريفه إنّما هو من قبيل «التعريف اللفظي»[٣]

= سيد جلال الدين آشتياني، مراجعة سيد حسين نصر (طهران: ١٩٧٦م)، الصفحة ١٠؛ **الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق، الصفحة ١٣.

(١) لقد صرّح فخر الدين الرازي من قبل بمثل هذا القول في مباحثه المشرقية، إذ يقول: «اعلم أنّ التعريف على وجهين: أحدهما يكون الغرض منه إفادة تصوّر مجهول بواسطة تصوّر حاصل، وثانيهم أن يكون الغرض منه التنبيه على الشيء بعلامة منبّه، وإن كانت أخفى من المعرّف في نفس الأمر، فتعريف الوجود على الوجه الثاني جائز، وأمّا على الوجه الأوّل فغير جائز». انظر، فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية في علم الإلهيّات والطبيعيّات**، تحقيق وتعليق محمد المعتصم باللّه البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربيّ، الطبعة ١، ١٩٩٠م)، الجزء ١، الصفحة ٩٧.

(٢) التعريف الحقيقيّ عبارة عن نوع من المفاهيم التي تستوجب الوصول إلى معرفة الأشياء وطبيعتها، وهو يتألّف من الجنس والفصل والعرض الخاص، بالإضافة إلى تميّزه بعدّة شروط من أهمّها:

١ - وجوب اشتماله على مفهوم أشد وضوحًا من المفهوم المعرّف.

٢ - أن يكون جامعًا مانعًا.

٣ - أن لا يكون المفهوم المعرِّف عين المفهوم المعرَّف.

٤ - عدم اشتماله على الدور.

٥ - خلوّه من الألفاظ المبهمة والمعقّدة.

(٣) التعريف اللفظي عبارة عن بيان معنى اللفظ بواسطة لفظ آخر، وهو يحدّد العلاقة فيما بين اللفظ والمعنى ويشخّصها. وهذا التعريف لا يؤدّي البتة إلى صياغة مفهوم ومعنى جديدين، كما أنّه يؤدّي أيضًا إلى إضافة تصوّر جديد إلى ذهن الإنسان. انظر، علي شيرواني، **دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة للعلامة** =





و«شرح الإسم»[١] فقط.

أمّا حقيقة الوجود فهي – عند **الشيرازي** – ذلك الأمر المتحقّق في الخارج، وتلك حقيقة مجهولة الكنه غاية الجهالة، وغير واضحة، ولا يمكن التعرّف عليها[٢].

ولذلك يستحيل أخذ صورة ذهنية عنها تكون كنهًا؛ لأنّ كل ما كانت حقيقته أنّه في الأعيان يمتنع أن تحصل حقيقته في ذهن من الأذهان[٣].

= **الطبطبائي**، ترجمة حبيب فيّاض (بيروت: دار الهادي، الطبعة ١، ١٩٩٥م)، الصفحة ١٥.

(١) وفي هذا يقول ابن سينا: «إنّ الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنّه مبدأ أوّل لكلّ شرح، فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسّط شيء». انظر، **النجاة**، مصدر سابق، الفصل السادس في النفس، الفصل ٣٠، الصفحة ١٦١. وانطلاقًا من ذلك يؤكّد يوسف كرم أنّ «الوجود يعدّ أوّل المعاني لبساطته القصوى، وأنّه أوّل ما يقع في الإدراك لعمومه الشامل، فكل ما يمكن صنعه هو شرح اللفظ فقط». انظر، يوسف كرم، **العقل والوجود** (مصر: دار المعارف، الطبعة ٣)، الصفحة ١١٤. وقد أوضح السبزواري أيضًا أنّ جميع التعريفات للوجود ليست بالحدّ المؤلّف من الجنس والفصل الكاشف عن حقيقته، ولا بالرسم الذي هو تعريف بالعرض، وإنّما هو شرح الاسم باسم أوضح فقط، إذ لا شيء أعرف من الوجود، وقد أنشد قائلا:

معرّف الوجود شرح الاسم — وليس بالحدّ ولا بالرسم
مفهومه من أعرف الأشياء — وكنهه في غاية الخفاء

انظر، الشيخ عبد الله نعمة، **فلاسفة الشيعة (حياتهم وآراؤهم)** (بيروت: دار مكتبة الحياة)، الصفحتان ٥٥٥ و٥٥٦.

(٢) **الفلسفة العليا**، مصدر سابق، الصفحة ٨٥.

(٣) **الأسفار**، مصدر سابق، الصفحة ٣٧.





وعليه، فيمكن العلم بالوجود علمًا حضوريًّا - كعلم النفس بذاتها وأفعالها - لأنّنا سوف نجد نفس الواقعية العينية بلا واسطة صورة ومفهوم، وبلا تحليل وتفسير. وفي ذلك العلم الحضوري لا يوجد موضوع ولا محمول ولا حكم، وإنّما هو وجدان الواقع على ما هو عليه. ولكن هذا العلم ليس من نوع العلم المقصود بالتعريف، فإنّ معنى تعريف الشيء هو عبارة عن حصول معناه في العقل مطابقًا لما في الخارج[١]. وهذا يحدث فيما عدا الوجود من المعاني والماهيّات الكلية التي توجد تارةً بوجود عيني أصيل تترتب عليها آثارها الخارجية، وأخرى بوجود ذهني ظلّي لا تترتّب عليها آثارها مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين؛ وليس الوجود ماهيةً فليس للوجود وجود آخر يتبدّل عليه مع انحفاظ ماهيّته خارجًا وذهنًا[٢].

فليس لكلّ حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول، وهو الحصول في الخارج. وليس للوجود وجود ذهني، وما ليس له وجود ذهني فليس بكلّي ولا جزئي ولا عام ولا خاص؛ فهو في ذاته أمر بسيط متشخّص بذاته، لا جنس له ولا فصل له، وليس هو جنسًا لشيء ولا فصلًا له ولا نوعًا ولا عرضًا عامًا ولا خاصًا[٣].

وهنا نلاحظ أنّه على الرغم من الاختلاف القائم بين مفهوم الوجود وحقيقته، إلا أنّهما يشتركان في الاستغناء عن التعريف.

---

(١) انظر، **الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق، الصفحة ١٣؛ **الفسلفة العليا**، مصدر سابق، الصفحة ٨٥.

(٢) **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحة ٧.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها؛ وأيضًا، **الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، الصفحتان ٦ و٧.





ولكن مفهوم الوجود غنيّ عن التعريف لبداهته، وحقيقته غنية عن التعريف لاستحالة تصوّرها.

ثانيًا: اشتراك الوجود المعنوي

ينتقل **الشيرازي** بعد ذلك لمناقشة مسألة اشتراك الوجود وتحديد نوع الاشتراك، فتراه يؤكّد أنّ مبدأ اشتقاق الوجود مشترك معنوي بين موارد استعماله، ليبيّن أنّ الموجود بمعناه الواحد يُطلق على مصاديقه، فيصلح أن يكون موضوعًا واحدًا لعلم واحد، بالإضافة إلى ردّ ما زعمه كلّ من **أبي الحسن الأشعري** و**أبي الحسين البصري** من اشتراك الوجود اشتراكًا لفظيًّا[1].

وترجع أهمية البحث في هذه المسألة عند **الشيرازي** إلى توقّف إثبات أصالة الوجود عليها، وكذا توقّف البرهان الذي يقيمه على وحدة حقيقة الوجود. ومهما كان الأمر، فوحدة معنى الوجود والموجود أمر واضح لا يحتاج إلى تجشّم دليل. وقد أجاد **الشيرازي** حينما قال عن كون مفهوم الوجود مشتركًا بين الماهيّات أنه «قريبٌ من الأوليّات»[2].

---

(١) لعلّ الداعي إلى إنكار الاشتراك المعنويّ عندهما هو توهم استلزامه نفي التمايز بين الحقائق العينية، وخاصّة نفي التمايز بين الخالق والمخلوق. ومنشأ هذا التوهّم هو الخلط بين المفهوم والمصداق؛ كما نبّه عليه العلامة الطبطبائيّ. انظر، الطبطبائي، **نهاية الحكمة**، هامش الصفحة ٢٠ و٢١.

(٢) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٥. ويستوجب الالتفات هنا إلى أنّ قول الشيرازي يشبه إلى حدّ كبير قول الرازي الذي مؤدّاه: «يشبه أن يكون ذلك من قبيل الأوليّات». فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية**، مصدر سابق، =





من أجل ذلك، يرى **الشيرازي** أنّ مَن ذهب إلى أنّ الوجود مشترك لفظي وفسّر مذهبه بأنّ المقصود من حمل[١] الوجود على ماهية هو نفس المفهوم من تلك الماهية، فقد ذهب إلى خلاف ما يريه عقله؛ لأنّ العقل يجد من المناسبة والمشابهة بين موجود وموجود ما لا يجده بين موجود ومعدوم. فإذا لم تكن الموجودات متشاركةً في المفهوم بل كانت متباينةً من كلّ الوجوه، كان حال بعضها مع بعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة[٢].

وليست هذه المناسبة لأجل كونها متّحدةً في الاسم حتّى لو قدّرنا أنّه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد، ولم يوضع للموجودات اسم واحد أصلًا؛ لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتّحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات غير المتّحدة في الاسم، بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل[٣].

ومعنى هذا أنّ العقل حين يقارن بين موجود وموجود يدرك

= الجزء ١، الصفحة ١٠٦.

(١) الحمل: هو الحكم بالاتحاد بين شيئين، وينقسم إلى قسمين: أوّلي ذاتي، وشائع صناعي، فإن قُصد بالحمل الاتحاد المفهومي بين شيئين - كما قولنا: الإنسان حيوان ناطق - فهو المقصود من الحمل الأوّليّ. وإن قُصد من الحمل الاتحاد بحسب الوجود - وإن كان الشيئان مختلفين بحسب المفهوم - فهو الثاني من قسمي الحمل، أعني الشائع الصناعي، كقولنا: زيد إنسان، وقولنا: القطن أبيض؛ فالأوّل حمل ذاتي والثاني حمل عرضي، وكلاهما حمل شائع، انظر، **الفلسفة العليا**، مصدر سابق، الصفحتان ١١٦ و١١٧.

(٢) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

معنًى مشتركًا لا يدركه حين يقارن بين موجود ومعدوم؛ وهذه حجّة راجحة في حقّ **الشيرازي** بأن يكون مفهوم الوجود مشتركًا معنويًا بين الموجودات.

بالإضافة إلى ما تقدّم يُرشدنا **الشيرازي** إلى اشتراك مفهوم الوجود ووحدته بما يلي:

١ - إنّ الوجود مفهوم مشترك حتّى عند مَن قال بعدم اشتراكه، لأنّه حينما يقول بأنّ الوجود غير مشترك فلا بدّ أن نتصوّر مفهومًا جامعًا أي مشتركًا محكوم عليه بأنّه غير مشترك، فناقض نفسه؛ إذ إنّه لا يمكن أن يتصوّر مفهومات لا نهاية لها لكلّ موجود، وباعتبار كلّ واحد منها يحكم عليه بأنّه مشترك أو غير مشترك. ومن ثمّ، فإنّ اشتراك مفهوم الوجود أمر بديهيّ يكاد يكون في بداهته قريبًا من بداهة مفهوم الوجود نفسه[١].

٢ - ومن الجدير بالذكر أنّ الرابطة في القضايا والأحكام ضرب من الوجود لأنّها بمثابة الوجود الرابط[٢] الذي له حظ من الوجود،

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحتان ٣٥ و٣٦.

(٢) ذكر الشيرازي أنّ للوجود اصطلاحين عند الحكماء، أحدهما: ما يقع رابطةً في الحمليّات الموجبة، ويكون من المعاني الحرفية؛ ويقابله الوجود المحموليّ الذي يقع محمولًا في الهليّات البسيطة، ويكون من المعاني المستقلّة. واختار أنّ إطلاق الوجود على الرابطيّ - بهذا المعنى - والمحموليّ يكون من قبيل الاشتراك اللفظيّ، كوجود المعلول للعلّة، أو عند شيء كوجود الصورة العلمية في النفس، ويقابله الوجود النفسيّ. ثمّ اقترح تخصيص الأوّل بالرابط لئلا يحدث الخلط بينهما. انظر، المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحات ٧٩ إلى ٨٢، و٣٢٧ إلى ٣٣٠.





وهو في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنًى واحد[١]. فإطلاق الوجود على الرابط في القضايا ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود، أو منه إذا كان محمولًا أو رابطيًا أي ثابتًا لغيره[٢].

ومعنى ذلك أنّ الوجود الرابط هو ثبوت شيء لشيء، أي ما هو مفاد كان الناقصة، وهو ما يقع رابطةً في الحمليّات الموجبة ولا يقع محمولًا حتّى في مفاد كان الناقصة[٣]. فالوجود الرابط إذن هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت الموجود نفسه، فلا يكون هذا الثبوت ثابتًا لغيره، بل الثابت لغيره هو ذلك الشيء المضاف إليه الثبوت لا نفس الثبوت[٤].

وهنا ينبغي أن نفرّق عند **الشيرازي** بين إطلاق لفظة الوجود على روابط القضايا وعلى الوجود المحمولي؛ لأنّه يؤكّد على وحدة معنى الوجود وكونه مشتركًا معنويًّا، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى يختار الاشتراك اللفظي بين الوجود الرابط بالمعنى الذي أثبتناه فيما سبق وبين الوجود المحمولي، ولا سيّما أنّ الاختلاف بينهما نوعي كما يرى هو. ومراده هنا أنّ الوجود بمعناه المتعارف عليه - الذي ثبت اشتراكه المعنوي - هو الوجود المحمولي؛ أمّا إطلاق الوجود على رابطة القضية فهو بمعنى آخر، بحيث يكون الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ.

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧.

(٣) **الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق، الصفحة ٣٥.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧.



ثالثًا: المغايرة المفهوميّة بين الوجود والماهيّة، وزيادة الوجود على الماهيّة(١)

قبل تناول موقف **الشيرازي** من هذه المسألة، لا بدّ من الإشارة إلى أنّه على ضوء مبدإ الاشتراك المعنوي للوجود تبطل مقولة عينيّة مفهوم الوجود للماهيّة، لأنّ العينيّة فيما بينهما تفضي إلى القول بالاشتراك اللفظي للوجود، وهو تناقض. ولكن الاشتراك المعنوي للوجود لا يبطل الشبهة القائلة بجزئيّة الوجود للماهيّة؛ ولهذا فإنّ إثبات كون الوجود مشتركًا معنويًا لا يغنينا عن الخوض في مسألة زيادة الوجود على الماهيّة، وهذا من ناحية.

من ناحية أخرى، فإنّ التغاير القائم بين مفهومي الوجود

---

(١) الماهية مصدر جعلي مأخوذ من «ما هو» وتستعمل بمعنى اسم المصدر في ما يجاب به عن السؤال بـ«ما هو»، وهو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوّرها تصوّرًا تامًّا، وإن شئنا قلنا: قالب ذهنيّ كليّ للموجودات العينيّة، أو قلنا: الحدّ العقليّ الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة. انظر، تعليقات الشيخ المصباح اليزدي على **نهاية الحكمة** للطبطبائي، الصفحتان ٢٣ و٢٤؛ وأيضًا، د. مهدي الحائري، **هرم الوجود**، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني (بيروت: دار الروضة، الطبعة ١، ١٩٩٠م)، الصفحات ٢١٤ إلى ٢١٧. وقد قال الشيرازي في أسفاره: «فإنّ ماهيّة كلّ شيء هي حكاية عقليّة عنه، وشبح ذهنيّ لرؤيته في الخارج، وظل له». **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٦. وقال في موضع آخر: «فإنّ الماهيّة نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه المدارك العقليّة والحسيّة». **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٩٨. وللماهيّة اصطلاح آخر أعم، وهو «ما به الشيء هو هو». وبهذا المعنى يُطلق على الواجب تعالى أيضًا فيقال: «الواجب ماهيّته إنيّته». انظر، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤١٣.





والماهيّة عبارة عن أمر بديهي، ولذا فلا بدّ من قبول القول بأنّ الوجود زائد على الماهيّة. ومن ثمّ، فإنّ الاستدلالات التي يستخدمها **الشيرازي** هنا إنّما هي من قبيل التنبيه على وجه التحديد.

لمّا كان **الشيرازي** يؤكّد أنّه ليس في الخارج سوى الوجود بالمعنى الحقيقي، فإنّ الماهيّة متّحدة به اتحاد المفهوم الاعتباري بالأمر العيني؛ وذلك لأنّ الوجود لو لم يكن متّحدًا بها اتحاد الأمر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان إمّا نفس الماهيّة بحسب المفهوم، أو جزءًا منها كذلك، أو زائدًا عليها قائمًا بها في الأعيان قيام الصفة بالموصوف، فيتحصّل الوجود في الخارج على نحو أنّه عارض للماهيّة(١). وهو ما يقبله **الشيرازي** لأنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي مع غضّ النظر عن الوجود والعدم، فليس لها تحصّل في الخارج إلّا بحسبان وجودها لا سابقًا على الوجود، فلا يجوز أن يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة، بل كلّ ما يعرضها من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعيّة التي لا وجود لها في العين(٢).

ومن ثمّ، فإنّ الماهيّة لها حالة عقليّة تسبق وجودها في الواقع؛ إذ من الجائز أن يلاحظها العقل من غير ملاحظة وجود خارجي أو ذهنيّ معها. وهذا محض تجريد يمنحها وجودًا ذهنيًا بتصوّرها مجرّدةً عن وجودها الشخصي؛ ولذلك يصح القول: إنّها متقدّمة على الوجود، ولكن في الذهن الذي يمكنه أن يجرّد الماهيّة عن وجودها، فتكون مغايرةً له. فالحقّ إذن أنّ زيادة الوجود على الماهيّة

---

(١) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان ٢٤٥ و٢٤٦.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٤٦.





في التصوّر وليس في العين[١].

من أجل ذلك نقول: إنّ العلاقة بين الوجود والماهيّة علاقة اتحاديّة لا تعقّلية أو انضماميّة، أي إنّها علاقة بين أمر متحصّل هو الوجود وغير متحصّل هو الماهيّة، وليست بين أمرين متحصّلين.

ولمّا كنّا قد فرّقنا - تمامًا - فيما سبق بين مفهوم الوجود عند **الشيرازي**، فيمكننا التوفيق بين القائلين بأنّ الوجود زائد على الماهيّة عارض عليها، وبين القائلين بأنّ الوجود عين الماهيّة؛ فمن قال بزيادة الوجود على الماهيّة أراد مفهوم الوجود، فإنّ العقل يحلّل كلّ شيء إلى شيئين: ماهيّة ووجود، أي إنّ كلّ ممكن موجود، ومعنى ذلك أنّه شيء ثبت له الوجود، ولذا قالوا: «أنّ كلّ ممكن زوج تركيبي»[٢]، فيكون الوجود زائدًا على الماهيّة تعقّلًا ومعنًى[٣].

وأمّا من قال بأن الوجود عين الماهيّة، فلا أظنّه يزعم أنّه عينها تصوّرا ومعنًى، وأنّ المعقول من الماهيّة نفس المعقول من الوجود، فإنّ هذا لا ينبغي أن يتوهّمه عاقل، بل المراد أنّ حقيقة كلّ شيء موجود هو نحو وجوده الخاص. فالوجود تحقّقًا نفس الماهية، فهما متّحدان - هويةً - اتحادًا حقيقيًا من باب اتحاد غير الاقتضاء مع الاقتضاء، الاتحاد بين الجنس والفصل، وغير الاقتضاء من جانب

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٤٧.

(٢) انظر، **إلهيات الشفاء**، مصدر سابق، المقالة ١، الفصل ٧، الصفحة ٤٧.

(٣) انظر، **الفلسفة الإسلاميّة**، مصدر سابق، الصفحة ١٥؛ وقارن، نصير الدين الطوسي، **تجريد العقائد**، تحقيق عباس سليمان (الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٩٦م)، الصفحة ٦٣.





الماهيّة؛ إذ إنّها من حيث هي ليست إلا هي لا تقتضي وجودًا ولا عدما، وإنّما توجد بالوجود، ومعنى وجودها بالوجود ثبوتها وتحقّقها، لا ثبوت شيء لها[١].

وبهذا، فإنّ الوجود زائد عارض الماهيّة تصوّرًا ومعنًى، ولكنّه عينها تحقّقًا وخارجًا؛ فليس معنى زيادة الوجود على الماهية وعروضه لها أنّهما متباينان بحسب الحقيقة، بل كيفيّةً، وحقيقة كلّ شيء نحو وجوده الخاص به؛ ولا كونه عرضًا قائمًا بها قيام الأعراض بموضوعاتها حتّى يلزم للماهية سوى وجودها الخاص وجود آخر. بل بمعنى كون الوجود الإمكانيّ لقصوره وفقره مشتملًا على معنى غير حقيقة الوجود، منتزعًا منه محمولًا عليه منبعثًا عن إمكانه ونقصه[٢]. وهذا المعنى الآخر هو الذي نسمّيه الماهيّة، فيكون المعقول من الوجود غير المعقول من الماهية[٣]، ويكون الوجود في التصوّر عارضًا للماهيّة محمولًا عليها[٤].

وهكذا نستنتج من عدم تمايز الوجود عن الماهية في الخارج وانحصار ما في الخارج في الوجود أنه لا يوجد في الواقع إلا الوجود،

---

(١) **الفلسفة الإسلاميّة**، مصدر سابق، الصفحة ١٥.

(٢) وهذا يعني أنّ الإمكان الفقري والوجودي عند الشيرازي هو أنّ ذاته هي التعلّق بالغير، فهو ذاتًا ظهور شيء آخر وذاتًا قد جاء من شيء آخر. فالوجودات الإمكانيّة بمعنى الفقر - إذن - تعني أنّ ذاتها الفقر والاحتياج؛ فالفقر هنا لا يعني إلا التعلّق. وهذه الفكرة من ابتكارات الشيرازي القائمة على أساس أصالة الوجود. انظر، **هرم الوجود**، مصدر سابق، الصفحات ٢٧٩ إلى ٣٠٠.

(٣) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٢٤٣ إلى ٢٤٥.

(٤) **الفلسفة الإسلاميّة**، مصدر سابق، الصفحة ١٥.



فليس للماهية حقيقة عينية أصلية. ومن ثم «فإن الوجود أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة»[١].

رابعًا: الوجود حقيقة أصلية

يؤكّد **الشيرازي** هنا أن لمفهوم الوجود حقيقةً عينيةً في الخارج، وهي سائر الأشياء التي نعتبرها ماهيات ونعتقد أن لفظ الوجود منتزع عنها لا أكثر، إنه يريد أن يجعل الأشياء حاكيةً عن حدود الوجود، فلو أردنا دراستها للزم علينا عدم الاكتفاء بدراستها لكونها ماهيات، وإنما يجب دراسة واقعها العيني الذي يغدو بموجب هذه الرؤية الوجود[٢].

«الوجود أحق الأشياء بالتحقّق؛ لأن غيره به يكون متحقّقًا وكائنًا في الأعيان وفي الأذهان، فهو الذي به ينال كل ذي حق حقيقته»[٣].

ولمّا كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء، بل من كل شيء، بأن يكون ذا حقيقة، كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض. فالوجود بذاته موجود، وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودةً بل الوجودات العارضة لها. وبالحقيقة إن الموجود

---

(١) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٢٤٣ إلى ٢٤٥.

(٢) انظر، محمد رضا اللواتي، **المعرفة والنفس والألوهية في الفلسفة الإسلامية والمدارس الفلسفية الأخرى** (بيروت: دار الساقي، الطبعة ١، ١٩٩٤)، الصفحة ١٣٩.

(٣) **الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، الصفحة ٦.





هو الوجود، كما أن المضاف هو الإضافة لا ما يعرض له من الجوهر والكم والكيف وغيرها: كالأب والمساوي والمشابه، وغير ذلك[١].

فالوجود إذن حقيقته أنّه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته[٢].

وقد وضع **الشيرازي** أدلته القاطعة على تأصّل الوجود، وعلى أنّ هذا الوجود هو الذي تنال به الأشياء تحقّقا أصيلًا، وذلك كما يلي[٣]:

١ - إنّ حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتّب عليه آثاره وأحكامه، فالوجود حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى، فهو بنفسه في الأعيان، وغيره - الماهيات - به في الأعيان لا بنفسها. وموجوديته في الخارج أنّه بنفسه واقع في الخارج، كما أنّ زيدًا إنسان في الواقع، وكون زيد إنسانًا في الواقع عبارة عن موجوديّته، ومعنى كون الوجود موجودًا أنّ شيئًا في الخارج هو وجود وحقيقة. فلو لم يكن للوجود حقيقة خارجية إلا مجرّد تحصّل الماهية، لم يكن حينئذ فرق بين الخارج والذهن، وهو محال؛ إذ الماهية قد تكون متحصّلةً ذهنًا وليست بموجودة في الخارج[٤].

٢ - إنّه لو كانت موجوديّة الأشياء بنفس ماهياتها لا بأمر آخر

---

(١) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان ٣٨ و٣٩.

(٢) بهمنيار بن المرزبان، **التحصيل**، تحقيق مرتضى مطهري (إيران: طبعة كلية الإلهيات - جامعة طهران، ١٣٥٦هـ)، الصفحات ٩ إلى ١١.

(٣) **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحتان ٩ و١٠.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٢.





لامتنع حمل بعضها على بعض والحكم بشيء؛ لأنّ مفاد الحمل وما صدقه هو الاتحاد[١] بين مفهومين متغايرين في الوجود، وكذا الحكم بشيء عبارة عن اتحدهما وجودًا وتغايرهما مفهومًا وماهيةً، وما به الاتحاد. فلو كان الوجود أمرًا انتزاعيًّا، تكون وحدته وتعدّده تابعين لوحدة ما أضيف إليه وتعدّده من المعاني والماهيات[٢].

٣ - لو لم يكن الوجود موجودًا لم يوجد شيء من الأشياء؛ لأنّ الماهية إذا اعتبرت بذاتها مجرّدةً عن الوجود فهي معدومة، وكذا إذا اعتبرت بذاتها مع غض النظر عن الوجود والعدم فهي بذلك الاعتبار غير موجودة وغير معدومة. فلو لم يكن الوجود موجودًا في ذاته لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر، فإن ثبوت شيءٍ أو انضمامه إليه أو

---

(١) يذهب الشيرازي في **أسفاره** إلى أن جهة الاتحاد في كل متحدين هو الوجود، سواء أكان الاتحاد - أي الهو هو - بالذات كاتحاد الإنسان بالوجود أم اتحاده بالحيوان، أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض، فإن جهة الاتحاد بين الإنسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات، وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعًا بالذات، وجهة الاتحاد بين الإنسان والأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات، وإلى الأبيض بالعرض. فحينئذ لا شبهة في أن المتحدين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعًا بحسب الحقيقة، وإلا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب إليهما نحوًا من الانتساب، فلا محالة أحدهما أو كلاهما انتزاعي، وجهة الاتحاد أمر حقيقي. انظر، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٦٧. ومن الملاحظ أن الشيرازي قد ترقى في **أسفاره** فنظر بدقة إلى ما قرره في **المشاعر**، حيث أشار إلى أنه لولا جهة الاتحاد لما تحقق حمل أصلًا، لأن جهة الاتحاد في الأولى أيضًا هو الوجود، إلا أنه الوجود الرابط المتحقق بنحو الرابطية، وإن لم يتحقق بنحو الظرفية كما في الوجود المحمولي.

(٢) **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحتان ١٢ و١٣.





اعتباره معه متفرّع على وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده، فإذا لم يكن الوجود في ذاته موجودًا ولا الماهية في ذاتها موجودةً، فكيف يتحقّق ها هنا موجود؟ فلا تكون الماهية موجودة[١].

٤ - إنّه لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان، لم يتحقّق في الأنواع جزئي حقيقي هو شخص من نوع؛ وذلك لأنّ نفس الماهية لا تأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن وإن تخصّص بألف تخصّص من ضم مفهومات كثيرة كلية إليها. فلا بدّ إذًا أن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة، بحيث تكون تلك الزيادة أمرًا متشخّصًا لذاته غير متصوّر الوقوع للكثرة. ولا نعني بالوجود إلا ذلك الأمر، فلو لم يكن الوجود متحقّقا في أفراد النوع، لم يكن شيء منها متحقّقًا في الخارج[٢].

٥ - لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان، لم يكن عروضه للماهية اتصافًا خارجيًا وعروضًا حلوليًا، بل كان كسائر الانتزاعيات التي تلحق الماهية بعد ثبوتها وتقرّرها. فيجب إذن أن يكون الوجود شيئًا توجد به الماهية وتتّحد معه وجودًا مع مغايرتها إياه معنًى ومفهومًا في ظرف التحليل[٣].

٦ - لو لم يكن الوجود أمرًا حقيقيًا، بل كان أمرًا انتزاعيًا - أعني الكون المصدري -، لكان وجود السواد نفس سواديّته لا حلوله في الجسم. وإذا كان وجود الأعراض - وهو عرضيّتها وحلولها

---

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ١٣ و١٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١٤ و١٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ١٥ و١٧.



في الموضوعات - أمرًا زائدًا على ماهياتها الكلية، فكذلك حكم الجواهر[١].

وعليه، فإنّ المتحقّق المتأصّل والمشار إليه وصاحب الأثر والتأثير والتأثّر هو الوجود، والماهية إنما تُحقّق ويُشار إليها وتكون صاحبة الأثر بالوجود[٢].

وهذا يعني أنّها تفتقر إلى الوجود لكي تتحقّق، وما لم نضف إليها الوجود لن تتمكّن من أن توجد ويفرض وجودها من نفسها لمجرّد تصوّرنا لها، بل يظل أمرها معلّقًا ليس من هنا ولا هناك إلا إذا سلّطنا عليها ضوء الوجود، عندئذ تكون متحقّقةً، وإلّا فلا[٣]. ومن ثمّ، فإن الماهية إذن تتقوّم بالوجود، وإنّ الوجود حقيقة عينية أصيلة.

تلك هي الدقّة التي تميّز بها **الشيرازي** في تحديد إشكالية الوجود التي تسبّب اختلاط العقل وارتباكه، نظرًا لعدم وضوح الفرق بين المفهوم والمصداق في الوجود؛ فلم يحدث لكثير من فلاسفة الإسلام التفرقة الدقيقة بين مفهوم الوجود وحقيقته، فوقعت جملة من الشكوك في مباحث الوجود. أمّا **الشيرازي** فقد أدرك جيدًا الفرق بينهما، فتفجّرت له كثير من الإشكاليات التي وقع فيها الصراع بين الفلاسفة. ولعلّه استطاع أن يوفّق أيضًا بين الآراء المتصارعة برفع المغالطات الذهنية عنها.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٧.

(٢) **الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق، الصفحات ١٧ إلى ١٩.

(٣) المصدر نفسه، الصفحات ١٧ إلى ١٩.





وأخيرًا، لا مفر من القول بأنّ بلورة كافة المسائل المتعلّقة بإشكالية الوجود بالصورة التي تم تناولها هنا إنّما هو بمثابة مقدّمة ضرورية لإثبات الحقيقة العينية للوجود وأصالتها. إذ إنّ ما تهدف إليه الحكمة المتعالية عند **الشيرازي** هو البحث في أحكام وخصوصيات هذه الحقيقة. فهل للوجود حقيقة واحدة في نفسه أو حقائق متباينة؟ وما خصائص هذه الحقيقة ومميّزاتها؟

المبحث الثاني: حقيقة الوجود وخصائصها

من المسائل التي طرحت حول حقيقة الوجود أنّ الوجود العام يتخصّص بإضافته إلى موضوعه الذي هو الماهية، وأنّ الوجود المقيّد كان يراد به مفاد «كان الناقصة» و«هل المركبة»، أي ثبوت صفة غير الوجود للماهية[١]. فليس من قبيل الصدفة أنّ **الشيرازي** بعد إثبات أصالة الوجود يعرج على مسألة تخصّص الوجود ويطرح سؤالًا هو: «تخصص الوجود بماذا؟»[٢]، وذلك قبل أن يعالج الشبهات التي أوردت على أصالة الوجود واستبعادها[٣].

ولمّا كانت الإجابة الكاملة على هذا السؤال تعتمد على مسألة مراتب الوجود والشدة والضعف فيه، التي يعبّر عنها بمسألة «التشكيك في الوجود»، تلك المسألة التي أخرجها **الشيرازي** إلى

---

(١) تعليقات على **نهاية الحكمة** للطباطبائي، مصدر سابق، الصفحة ٤٩.

(٢) انظر، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٤٤ إلى ٤٩.

(٣) انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٥٤ إلى ٦٣؛ **والمشاعر**، مصدر سابق، الصفحات ١٨ إلى ٢٧.



الفصل الخامس من المرحلة الثالثة[١]، فإننا سوف نقدم دراستها هنا، ونجعل مسألة التخصّص متفرّعةً عنها.

أولًا: التشكيك في حقيقة الوجود

التشكيك - لغةً - هو الحمل على التردّد والشك، وفلسفته اتفاق من وجه واختلاف من وجه[٢]. فالمقول بالتشكيك على أشياء يمتنع أن يكون نفس الحقيقة أو جزءًا منها، بل يكون دائمًا خارجًا عنها لازمًا لها، مثال ذلك: البياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج، لا على السواء. ومن ثم فإنّ ما يكمن به التفاوت أو الاختلاف بين شيئين هو بعينه ما به الاشتراك بينهما أيضًا[٣].

وتجدر الإشارة إلى مجمل الأقوال التي قيلت حول حقيقة الوجود، وهي:

القول الأول: وحدة الوجود والموجود

إنّ الوجود واحد شخصي هو اللّه سبحانه وتعالى، ولا موجود سواه، وإنّما يتصف غيره بالموجود على سبيل المجاز - وهو ظاهر من

---

(١) انظر، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٤٢٧ إلى ٤٤٦.

(٢) مراد وهبة، **المعجم الفلسفي** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، الطبعة ٢، ١٩٧٩م)، الصفحة ١٠٨.

(٣) انظر، **هرم الوجود**، مصدر سابق، الصفحة ١٤٧؛ محمد رضا المظفر، **المنطق** (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة ٣، ١٩٩٥م)، الصفحة ٦١.





بعض كلام الصوفية[١] - وهو ما يمكن أن يؤوّل إلى ما يرجع إلى قول **الشيرازي** من انحصار الموجود المستقل فيه سبحانه، لكون سائر الموجودات روابطًا لوجوده، وأضواءً وأشعةً لنوره الحقيقي[٢].

والحق، فإنّ هذا القول مرفوض من قبل منطق العقل؛ لأنّه لا يتسنّى بأي حال من الأحوال إنكار الكثرة الموجودة في الخارج، لأنّ إنكارها يؤدي إلى السفسطة. ومن ثم لا يجوز الاعتقاد بأنّ كافة الأشياء الخارجية من قبيل الوهم والتصور، وأن ليس لها أيّ نصيب من الوجود، كما لا يمكن الادّعاء بأنّ الذات الإلهية تختص بالوجود دون غيرها[٣].

القول الثاني: وحدة الوجود وكثرة الموجود

إن الوجود واحد شخصي كما قالت به الصوفية، إلّا أنّ الموجود لا ينحصر في الواجب تعالى، بل مخلوقاته أيضًا موجودة حقيقةً، لكن معنى الوجود فيها [هو] المنسوب إلى الوجود. وهو قول **الدواني** الذي نسب إلى **شيخ الإشراق**، وهو أيضًا ما رفضه **الشيرازي** في أسفاره، لأنّه يستند على القول بأصالة الماهية[٤].

---

(١) انظر، **فلاسفة الشيعة**، مصدر سابق، الصفحة ٣٥٧.

(٢) انظر، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٩.

(٣) انظر، **دروس فلسفية**، مصدر سابق، الصفحة ٧١.

(٤) انظر، تعليقات على **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، الصفحة ٥٤؛ **فلاسفة الشيعة**، مصدر سابق، الصفحتان ٣٥٧ و٣٥٨؛ **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان ٧٣ و٧٤.





القول الثالث: كثرة الوجود والموجود

وهو ما نسب إلى المشّائين[١] من كون الموجودات حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة، وهذا يعني أنّ لكل شيء خارجي وجودًا خاصًا به يختلف عن وجودات سائر الأشياء الأخرى، على نحو يخلو من أيّ اشتراك فيها بين الوجودات المختلفة[٢].

القول الرابع: وحدة الوجود في عين كثرته

وهو ما ينسب إلى الفهلويين - من حكماء إيران - واختاره **الشيرازي**[٣] وأتباعه، من كون الوجود حقيقةً واحدةً متشكّكةً، أي ذات مراتب مختلفة، يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك. وقد مثّلوا له بحقيقة النور على ما يتلقّاه الفهم الساذج، أنّه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في الشدّة والضعف، فهناك نور قوي ومتوسّط وضعيف مثلًا، وليست المرتبة القوية نورًا وشيئًا زائدًا عن النورية، ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئًا، أو تختلف بالظلمة التي هي عدم النور، بل لا تزيد كلّ واحدة من مراتبه

---

(١) انظر، **إلهيات الشفاء**، مصدر سابق، المقالة ١، الفصل ٥، الصفحة ٣٤.

(٢) انظر، **الفلسفة العليا**، مصدر سابق، الصفحة ٩٩.

(٣) وتجدر الإشارة هنا إلى أن الشيرازي نفسه في رسالته **سريان الوجود** كان يميل إلى القول الثاني، إذ يؤكد أن «الوجود واحد والموجود متعدد متكثر» وهذا الموقف قد عدله في **أسفاره** - كما ذكرنا في مقدمة هذا البحث - مما يدعونا إلى عدم الأخذ برأيه في هذه الرسالة لأنه يتعارض مع موقفه العام في أصالة الوجود، ذلك الموقف الذي أكّده أكثر من مرّة في مختلف كتبه بصفة عامة وفي **الأسفار** بصفة خاصة. انظر، **فلاسفة الشيعة**، مصدر سابق، الصفحات ٣٥٨ إلى ٣٦٦.





المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئًا ولا تفقد منها شيئًا[١].

فالوجود إذن عين النور، لأنّ الخاصّة الذاتية للنور هي أنّه ظاهر بذاته مظهر لغيره، فهو ظاهر بذاته لأنّ للنور - مهما كان ضعيفًا - دلالةً ذاتيةً على أنّه نور، غاية الأمر أنّ في النور شدّةً وضعفًا؛ وهو مُظهِر لغيره لأنّه يكشف لنا جميع ما حوله. ولمّا كان للنور هذا الحد، ويمكن ملاحظة هذه الخاصّية في جميع مراحل النور ودرجاته، الضعيف منها والشديد، فإنّ حقيقة النور وطبيعته مقولة بالتشكيك[٢].

وعليه، فابتكار **الشيرازي** هنا هو إحلال النور محل الوجود، وإحلال الوجود محل النور، ولذلك يأخذ على **شيخ الإشراق** أنّ جميع الخصائص التي ذكرها للنور هي ثابتة للوجود أيضًا، إلّا أنّه لم يذكر اسم الوجود وجعله اعتباريًا، فهل النور عين الوجود؟ ألم يعترف بأنّ النور مقول بالتشكيك؟ ثمّ ألم يعتبر الماهيات هي الأصيلة؟ فهل الماهيات مقولة بالتشكيك؟

يرى **الشيرازي** أنّ **شيخ الإشراق** يعلم بأنّ الماهيات ليست مقولةً بالتشكيك، ومع ذلك يعترف بأنّ النور مقول بالتشكيك. ولمّا كان يذكر الشيء - وهو الوجود - ويعرّفه ولكنّه لا يذكر اسمه، فالنور يعني الوجود والوجود يعني النور أيضًا، وليس شيئًا غيره، وكل حكم

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، الصفحة ٥٦.

(٢) انظر، **هرم الوجود**، مصدر سابق، الصفحتان ١٣ و١٥٨؛ **الفلسفة العليا**، مصدر سابق، الصفحة ٩٨.





ينسب للنور فهو ثابت للوجود كذلك[١].

يقول **الشيرازي** أنه كما أنّ النور قد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات.. كذلك الوجود قد يطلق ويراد الظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور، والمظهر لغيره[٢].

ويمكن إثبات التشكيك في حقيقة الوجود عند **الشيرازي** من خلال الإشارة إلى أنّ انتزاع مفهوم واحد عن أشياء كثيرة إنّما يدل على جهة اشتراك عينية فيها إذا كان ذلك المفهوم من قبيل المعقولات الأولى، أي من المفاهيم التي يكون عروضها كاتصافها في الخارج، كما أنّ كثرة مثل هذه المفاهيم هي التي تدل على كثرة الجهات العينية. فكثرة الوجود لا تتنافى - إطلاقًا - مع وحدته، وإنّما هي منسجمة معها ومؤكّدة لها[٣].

وأمّا المعقولات الثانية[٤]، فيكفي لحمل واحد منها على ما

---

(١) انظر، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٦٣ إلى ٧١؛ **هرم الوجود**، مصدر سابق، الصفحة ١٦١.

(٢) انظر، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٦٣، ٦٨، و٦٩.

(٣) انظر، تعليقات على **نهاية الحكمة** للطباطبائي، مصدر سابق، الصفحة ٥٤؛ محمد تقي المدرسي، **العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي** (بيروت: دار البيان العربي، الطبعة ٣، ١٩٩٢م)، الصفحة ٢٣٣.

(٤) المعقولات الثانية الفلسفية، والثانية هي المعقولات الثانية المنطقية. والمعقولات الثانية الفلسفية يكون عروضها في الذهن، واتصافها في الخارج، كالإمكان، ولهذا فإنّها تحمل على الوجود في الخارج. فمفهوم الإمكان ليس مثل البياض والسواد، وإنما هو لون من المقولات التي لا يمكن مشاهدتها في الخارج ولا لمستها، ولكنّها مع ذلك تحمل على الأشياء، فيمكن القول: إنّ هذا





صدقاته وحدة الجهة التي يلاحظها العقل، كما أنّه يكفي لحمل أكثر من واحد منها على ما صدق واحد كثرة الجهات الملحوظة عند العقل وإن لم يكن بإزائها جهات متكثّرة عينية[١]. فلا يدل وحدة المعقول الثاني على وجود جهة عينية مشتركة بين ما صدقاته، ولا كثرته على كثرة الجهات الخارجية[٢]. كما لا يدل وحدة مفهوم الماهية أو مفهوم العرض على جهة وحدة ماهوية بين الأجناس العليا، وإلّا لزم وجود جنس مشترك أو مادّة مشتركة بينهما[٣]. وكما لا يدل تعدّد مفاهيم الوجود والوحدة والفعلية على تعدّد الجهات العينية في الوجود البسيط الذي لا جهة كثرة فيه[٤]. والمعيار في أصل التشكيك إذًا هو أنّ هناك مجموعة من الحقائق البسيطة التي تتميّز بهذه الصفة، وهي «إنّ ما به اشتراكها هو عين ما به امتيازها». وحتّى الأشياء الخارجية البسيطة هي من هذا القبيل. وهذا معيار

= الشيء ممكن أو العالم ممكن وليس واجب الوجود. فالإمكان عرض، ويكون عروضه للشيء الممكن في الذهن، إلا أن اتصافه في الخارج، فهذا الشيء يتصف بالإمكان في الخارج لا في الذهن. وهذا الممكن في الذهن، إلا أنّ اتصافه في الخارج، وكذا مفهوم الوجود فهو يعرض في الذهن، إلا أن الأشياء الخارجية الموجودة تتصف بمفهوم الوجود في الخارج. انظر، **هرم الوجود**، مصدر سابق، الصفحة ١٧١.

(١) انظر، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٣٣٢ إلى ٣٣٩.

(٢) يقول الشيرازي: «لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الأعيان، أن يكمن ذلك المفهوم واقعًا في الأعيان». المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٣٩.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ١، هامش الصفحة ٣٣٣.

(٤) **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحات ٧ إلى ٣٥.



آخر لكشف الاختلاف بين الكثرة التشكيكيّة والكثرة الماهويّة. ومن ثمّ فإذا لاحظنا أنّ ما به الاختلاف بين شيئين هو عين ما به الامتياز، فسوف نجده وجودًا واحدًا شخصيًا ذا مراتب تشكيكيّة[١].

يقول **الشيرازي**:

«وأمّا كونه [مفهوم الوجود] محمولًا على ما تحته بالتشكيك، أعني الأولويّة والأوّلية، والأقدميّة والأشدّية؛ فلأنّ الوجود في بعضها أتم وأقوى. فالوجود الذي لا سبب له أولى بالموجوديّة من غيره، وهو متقدّم على جميع الموجودات بالطبع»[٢].

ويمكن أيضًا إثبات التشكيك في حقيقة الوجود من خلال الصلة بين العلّة والمعلول، حيث يترتّب عليها أنّ وجود المعلول أضعف من وجود علّته المفيضة له، بل هو شأن من شؤونه لا استقلال له دونها، وعلى هذا فالموجودات الواقعة في سلسلة العلل والمعلولات تشكّل حقيقةً واحدةً ذات مراتب يتقوّم بعضها ببعض، ويتقوّم الكل بالواجب سبحانه وتعالى دون أن يلتزم بالاختلاف التشكيكي بين المعلومات الواقعة في مرتبة واحدة، فلا يكون شيء منها متقوّمًا بما في مرتبته، وإن كانت جميعًا متقوّمةً بعلّتها المفيضة؛ وهكذا حتّى تنتهي المراتب إلى الواجب تعالى الذي هو القيّوم المطلق، وهذا المعنى الحق لوحدة الوجود الحقّة[٣].

---

(١) **هرم الوجود**، مصدر سابق، الصفحة ٦٥.

(٢) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٦.

(٣) انظر، المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحات ٢١٠ إلى ٢٢٠، و٢٨٦ إلى ٣٠٤.





وفي هذا القول يقول **الشيرازي**:

«إنّ هذا المسمّى بالمعلول ليست لحقيقته هويّة مباينة لحقيقة [علّته] المفيضة إيّاه، حتّى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها، فيكون هويتان مستقلتان في التعقّل إحديهما [إحداهما] مفيضًا والآخر مُفاضًا [...] فإذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافًا ولاحقًا، ولا معنى له غير كونه أثرًا وتابعًا [...] فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجوديّة [...] وثبت أنّه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منوّر للسماوات والأرض، وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر، تبين وتحقق أنّ لجميع الموجودات أصلًا واحدًا وسنخًا فاردًا هو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته، ولا يتوهّمنّ أحد من هذه العبارات أنّ نسبة الممكنات على ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول، هيهات، إنّ الحالّيّة والمحلّيّة ممّا يقتضيان الإثنينيّة في الوجود بين الحالّ والمحلّ، وها هنا [...] ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحقّ»[1].

وأخيرًا، فإنّ لحقيقة الوجود وحدةً تشكيكيّةً، فوجود واحد هو الذي يشمل اللّه سبحانه وتعالى والعالم والإنسان، وجميع الموجودات تتمتع بمثل هذه الوحدة، فكلها مراتب وتعينات لوجود واحد. وكل الظواهر والمراحل والمراتب هي هذا الوجود الواحد.

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحتان ٢٩٩ و٣٠٠.



فإله هذا الوجود الواحد والعالم والإنسان يشكّلون ذلك الوجود الواحد، وفي الواقع هناك وجود واحد مشخص ليس أكثر، وهو ما نسميه بوحدة الوجود، ونقول بناءً على قاعدة التشكيك إنّ هذا الوجود واحد شخصي حقيقي، وهو في الوقت نفسه عين كثراته ومراتبه وتجلياته. وهذا اللون من الكثرة السائرة في حقيقة الوجود لا تتنافى - إطلاقًا - مع وحدة حقيقة الوجود[١].

ثانيًا: بماذا تتخصّص حقيقة الوجود؟

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ السؤال عن سبب تخصّص الوجود كان عند المتكلمين متوجّهًا إلى مفهوم الوجود العام؛ وذلك لأنّهم لم يكونوا يرون حقيقةً عينيةً للوجود. ولا يصح طرح نفس السؤال بالنسبة لحقيقة الوجود العينية؛ لأنّ البحث عن تخصّص مفهوم الوجود ليس بذات أهمية بالنسبة لنظرية أصالة الوجود. ومن ثم، فإنّ طرح هذه المسألة حول حقيقة الوجود ينشأ بالنسبة لنظرية أصالة الماهية في الأذهان، فيتوهّم أنّ للوجود طبيعةً كليةً ويحصل تخصّصها بإضافتها على الماهيات أو بسبب آخر.

ولعل خير ما يوجه به طرح هذا السؤال من **الشيرازي** أنّه أراد أن يبيّن أنّه بناءً على القول بأصالة الوجود لا ينحصر الجواب عن السؤال المذكور بأنّ تخصّص مفهوم الوجود العام يحصل بإضافته إلى الماهية، بل يتخصّص بنفس الحقيقة العينية. فالتخصّص للوجود يكون بنفس حقيقته الواجبية، وبسبب مراتبها المختلفة

---

(١) **هرم الوجود**، مصدر سابق، الصفحتان ١٤٧ و١٤٨.





ضعفًا وشدّةً، وبسبب إضافته إلى الماهيات[١].

ولكن إذا صح تفسير **الشيرازي** بأنّ المراد بتخصّص الوجود بمرتبته العليا وسائر مراتبه أن الوجود متشخّص بنفس ذاته، وأنّ حقيقة الوجود لا تحتاج إلى أن تتخصّص بأمر آخر. فكيف يتفق هذا التفسير مع قوله في **الأسفار**:

«وأمّا تخصّصه بموضوعه، أعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل، فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات [أو ما معه في كل مرتبة من النعوت]»[٢].

وأيضًا مع قوله في **المشاعر**:

«فالموجودات حقائق متأصّلة، والماهيات هي الأعيان الثابتة التي ما شمّت رائحة الوجود أصلًا. وليست الوجودات إلّا أشعةً وأضواءً للنور الحقيقي والوجود القيّومي، إلّا أنّ لكل منها نعوتًا ذاتيةً ومعان عقلية هي المسمّاة بالماهيات»[٣].

ويتّجه السؤال عن جعل إضافة حقيقة الوجود إلى الماهيات الاعتبارية سببًا لتخصّصها مع التصريح بأنّ كل ما هو ثابت للماهية فإنّما يكون بعرض الوجود. وقد تصدّى **السبزواري** للإجابة عليه

---

(١) انظر، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٤٤ إلى ٤٦؛ **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحة ٣٣؛ **الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، الصفحتان ١٠ و١١.

(٢) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٦.

(٣) **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحة ٣٥.



بثلاثة أوجه لا يجدي شيء منها، إلّا أن يراد تخصّص مفهوم الوجود بإضافته إلى الماهيات، لكنّه لا يوافق جعله قسيمًا للتخصّص الذاتي لمراتب الوجود(١). ثم على القول بأصالة الوجود وتخصّصه بنفس ذاته ينقدح سؤال آخر، هو أنّ الوجودات المتخصّصة بذواتها هل يكون تخصّصها بتمام ذواتها، فيلزم تركّبها من ما به الاشتراك وما به الامتياز - ولأجل إبطال هذا الفرض أتبع في **الأسفار** مسألة التخصّص بمسألة بساطة حقيقة الوجود(٢) - أو يكون تخصّصها على شكل آخر لا يوجب شيئًا منها، وهو أن يكون الوجود حقيقةً واحدةً ذات مراتب مختلفة من حيث الشدّة والضعف، فيرجع ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، وعبّر عنه بالتشكيك - كما سبق أن ذكرنا - فكيف تتصف الماهية بالوجود؟

ثالثًا: كيفية اتصاف الماهية بالوجود

نحاول هنا بيان رأي **الشيرازي** في هذا الموضوع من خلال «قاعدة الفرعية»(٣) التي مؤدّاها: «ثبوت شيء لشيء أو اتصافه به أو عروضه

---

(١) انظر، المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحات ٥٠ إلى ٥٤.

(٢) انظر، المصدر نفسه.

(٣) من القواعد الأساسية المطروحة في مجال المنطق، ويستند المنطقيون إليها لإثبات ضرورة الموضوع في القضية الحملية الموجبة. ولذلك تقسم القضية الموجبة باعتبار شكل وجود موضوعها إلى ذهنية وخارجية وحقيقية. وفي هذا يقول محمد رضا المظفر: «إنّ الكلية الموجبة هي ما أفادت ثبوت شيء لشيء، ولا شك أن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، أي إنّ الموضوع في الحملية الموجبة يجب أن يفرض موجودًا قبل فرض ثبوت المحمول له، فلولا =





له متفرّع على وجود المثبت له»[١]. فإذا أردنا أن نثبت شيئًا لشيء آخر، فإنّ ذلك يستلزم أن يكون ذلك الشيء الآخر - المثبَت له - ثابتًا. والمثبَت له عبارة عن ذلك الموضوع الذي يقبل التوصيف، وأمّا الثابت فهو الذي يكون وصفًا له. فإن كانت القضية ذهنيةً فلا بد من وجود المثبَت له في الذهن، وإن كانت القضية حقيقيةً أو خارجيةً فلا بد من وجود المثبَت له - وهو الموضوع - في الخارج ونفس الأمر[٢]. وأي صفة أردنا أن نثبتها لشيء فلا بد من كون ذلك الموصوف ثابتًا في مرحلة من مراحل الوجود؛ أي في تلك المرحلة التي نصف بها ذلك الشيء لا بد من وجوده في الخارج أو في الذهن. وحتى في القضايا الحقيقية التي معيارها نفس الأمر - الذي هو أعم من الذهن أو الخارج - لا بد من وجود الموضوع أيضًا في نفس الأمر، وإلّا يتعذّر التوصيف أو أصبح خطأً ولا معنًى له[٣].

= وجوده لما أمكن أن يثبت له شيء. وعلى العكس من ذلك السالبة، فإنها لا تستدعي وجود موضوعها، لأن المعدوم يقبل أن يسلب عنه كل شيء». انظر، **منطق المظفر**، مصدر سابق، الصفحة ١٤٢.

(١) الشيرازي، **رسالة اتصاف الماهية بالوجود** بهامش **رسالة في التصور والتصديق** (مخطوطة جامعة القاهرة برقم «١٥٠٧٠»، سنة ١٣١١هـ)، الصفحة ١؛ وانظر، **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحة ٢٧؛ وأيضًا، **الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، الصفحة ١١.

(٢) المقصود بنفس الأمر هنا نفس الأمر المحكي بالقضية، فإن كانت حاكيةً عن الخارج فنفس الأمر هو الواقع الخارجي، وإن كانت حاكيةً عن الذهن فما صدقه هو مرتبة منه، وإن كانت حاكيةً عن أمر اعتباري فما صدقه وعاء الاعتبار ومرجعه إلى كون الواقع بحيث ينتزع العقل منه مفهومًا اعتباريًا خاصًا.

(٣) **هرم الوجود**، مصدر سابق، الصفحة ١٠٠.



وأمّا نفس الوصف الذي نثبته للشيء المثبت له فليس من الضروري وجوده في الخارج. والموضوع - فحسب - في القضية التوصيفية لا بد من وجوده أو فرض وجوده حتّى نستطيع وصفه، وإن لم يكن الموضوع موجودًا فالتوصيف لا معنى له أو غير مفهوم، وليس هو غير صادق فحسب، وإنما هو غير ممكن ولا معنى له[١].

تلك هي «قاعدة الفرعية» التي يشير إليها **الشيرازي** وهو بصدد هذه المسألة - أي مسألة كيفية اتصاف الماهية بالوجود - حيث يذهب إلى أنّه يمكن الربط بينهما لحل الإشكال القائم في هذه المسألة، إلّا أنّه - قبل أن يقدّم لنا الحل - تطرّق إلى بعض الحلول التي طرحها البعض إزاء هذا الإشكال، غير أنّه قد أكّد أن لا شيء منها صحيح، وأنّه لا يمكن الاعتماد على أي منها لحل هذا الإشكال[٢].

والإشكال هو: إنّه طبقًا لمقولة أصالة الوجود واعتبارية الماهية عند **الشيرازي**، فإنّ الوجود - سواء أكان عينيًا أم عقليًا - نفس ثبوت الماهية ووجودها، لا ثبوت شيء أو وجوده لها، وبين المعنيين فرق واضح، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإنّ قاعدة الفرعية تنص على أنّ «ثبوت شيء فرع ثبوت المثبت له»[٣]. ولذلك، فإنّ عروض الوجود للماهية إمّا أن يستلزم تقدّم الشيء على نفسه،

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) انظر، **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحات ٢٧ إلى ٣٢؛ **رسالة اتصاف الماهية بالوجود**، مصدر سابق، الصفحات ١ إلى ١١؛ **الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، الصفحة ١١.

(٣) **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحة ٢٧.



وإمّا أن يؤدّي إلى التسلسل، وكلاهما محال؛ لأنّه بحسب مقتضى «قاعدة الفرعية» يجب أن تكون للماهية معروض الوجود تحقّقًا قبل عروض الوجود لها. وبحسب ما تقتضيه مقولة «أصالة الوجود» فإنّ ثبوت وتحقّق أي ماهية لا يكون بواسطة الوجود. ومن ثم، يلزم تحقّق الثبوت السابق للماهية بواسطة وجود ما، وهو محال[1].

وقد صرّح بذلك **ميرداماد** في كتابه **القبسات** حيث قال:

«إنّ وجود الشيء في أي ظرف ووعاء كان، هو وقوع نفس ذلك الشيء في الظرف لإلحاق أمر ما به وانضمامه إليه. وإلّا رجع الهل البسيط إلى الهل المركّب، وكان ثبوت الشيء في نفسه هو ثبوت شيء لشيء»[2].

ومن أجل ذلك، يرى **الشيرازي** أنّ عروض الوجود للماهية يعني أصل ثبوت الماهية، وليس ثبوت شيء للماهية حتّى يقتضي وجودًا للماهية قبل وجودها، فالقول بأنّ زيدًا موجود في الهليّة البسيطة هو وجود زيد لا وجو أمر له[3]؛ ولذلك فإنّ اتصاف الماهية بالوجود هو اتصاف بثبوتها لا بثبوت شيء لها: وثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها لا ثبوت شيء غيرها لها[4].

---

(١) انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٢٨ إلى ٣٢؛ **الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، الصفحتان ١٢ و١٣.

(٢) باقر الداماد الحسيني (ميرداماد)، **القبسات**، باهتمام مهدي محقق (مؤسسة انتشارات وجاب دانشكاه طهران، ١٣٦٧هـ)، الصفحة ٣٧.

(٣) **الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، الصفحة ١٢.

(٤) **رسالة اتصاف الماهية بالوجود**، مصدر سابق، الصفحة ١٢.

وأخيرًا، يكفي القول: إنّ حقيقة الوجود بما هي حقيقة وجود، بمعزل عن كل جهة وماهية منضمّة إليها، مساوية للكمال والغنى والإطلاق والشدّة والفعلية.

وعلى ضوء ما سبق نخلص إلى النتائج التالية:

١ - إنّ الموجود في الخارج من الممكنات هو الوجود المحدود الذي هو صدق لمفهوم الوجود، وأمّا الماهية فهي تابع للوجود المحدود في الموجودية. وبذلك يكون للوجود مصداق في الخارج هو الوجود الحقيقي، وهو حقيقة الوجود، ومنه ينتزع مفهوم الوجود.

٢ - ليس الوجود منحصرًا في المعنى المصدري النسبي والمفهوم الاعتباري الانتزاعي الذي يقال له «الوجود الإثباتي»؛ والذي هو من المعقولات التي لا يكون في الأعيان ما يطابقه بالاستقلال، بل له غير هذا المفهوم مصداق حقيقي هو حقيقة الوجود.

٣ - إنّ الوجود موجود، كما أنّ الماهية موجودة، ولكنّ الماهية موجودة بإضافة وجودها من العلّة، فهي موجودة بوجودها تبعًا. والوجود موجود بإفاضة نفسه من العلّة، فهو موجود بنفسه لا بذاته.

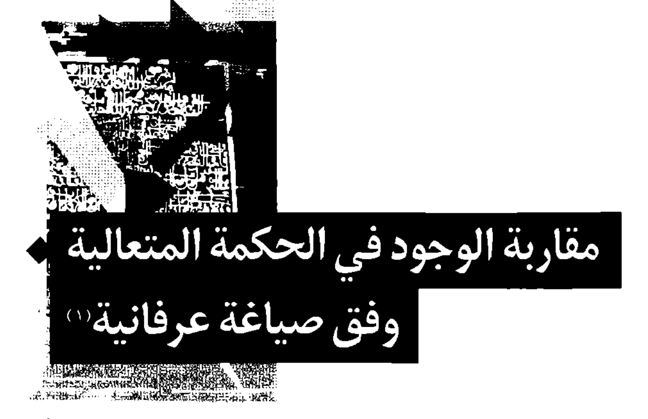
٤ - إنّ لمفهوم الوجود أحكامًا مختصّةً به، كالبداهة، والاشتراك، والزيادة على الماهية ذهنًا. ولحقيقة الوجود أحكام مخصوصة بها، كالأصالة في التحقّق، والأصالة في الجعل، والخفاء عن الذهن وعدم إمكان تصوّرها. ويوجد من الأحكام ما هو مشترك بينهما، كالاستغناء عن التعريف؛ ولكنّ مفهومه غني عن التعريف





لبداهته، وحقيقته غنية عن التعريف لاستحالة تصوّرها.

٥ - وبناءً على ما تقدّم من كون مفهوم «أصالة الوجود» يشكّل عنصرًا أساسيًا أو محوريًا من عناصر بنية الحكمة المتعالية عند **صدر الدين الشيرازي**، وانطلاقًا من أهمية البحث في القضايا الفلسفية التي ارتبطت به، فإنّ الأبحاث أو المؤلفات التي تناولت فلسفة **الشيرازي** - وهي قليلة جدًا - لم تعالج مفهوم «أصالة الوجود» بمثل هذه الصورة التي طرحناها في هذا البحث. ولسنا نقصد توجيه النقد لأحد ولا هو ثناء على الذات، وإنّما هي إشارة حتّى يلتفت أصحاب البصيرة، ونكون قد أدينا ما ينبغي أن يفعله الباحثون.



مقاربة الوجود في الحكمة المتعالية وفق صياغة عرفانية[1]

(١) نشرت هذه المقالة بعنوان «أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازي» للسيّد جلال الدين الآشتياني، وهو من أبرز أساتذة الفلسفة والعرفان، له ما يزيد على ٥٠ مؤلفًا في مختلف حقول الفلسفة والعرفان والقضايا الإسلامية، وقد وصفه البعض بأنه ملا صدرا عصره. قام بتعريب المقالة السيّد عمار أبو رغيف.

إنّ مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وتحقيق وحدة الوجود بشكل تام، تمثّل روح وأساس الأبحاث الإلهية، ويتوقّف عليها حل الكثير من الغوامض الفلسفية والميتافيزيقية.

لم يُكشف النقاب عن هذا الأصل الفلسفي المهم قبل **صدر المتألهين**، رغم أنّ **الشيخ الرئيس**[1] **ونصير الدين الطوسي** وآخرين من أتباع المدرسة المشائية ذهبوا إلى

(١) الشيخ الرئيس ابن سينا أحد كبار فلاسفة الإسلام، وقد استحق لقب رئيس حكماء العصور في فنون الحكمة المختلفة. قل نظراؤه في حدة الفهم وقوة الاستعداد بين المحققين، وكان صاحب اجتهاد ونظر في مختلف فنون الحكمة. ولد عام ٣٧٣هـ، وارتحل عن العالم في عمر الخامسة والخمسين عام ٤٢٨هـ. كانت كتبه نقطة انطلاق لذيوع البحث الفلسفي وانتشاره، والغريب حقًا أن هذا الرجل رغم عمره القصير استطاع بتوفيق إلهي أن يستوعب كل تلك المعارف، فيضاء بأشعة كمالاته العالم، وقد قال أحد رجال الغرب بصدد الشيخ الرئيس: إنه أول عقل ظهر في تأريخ البشر. يبدو أن الشيخ مات بمرض السرطان، حيث إن صفات وخصوصيات مرضه لا تنطبق كما يقرر أطباء العصر إلا على مرض السرطان.





القول بأصالة الوجود، إلّا أنّ هناك الكثير من الآثار السلبية للإيمان بالتباين في الوجودات لابست كلماتهم وأبحاثهم[١]. ومن ثم، فهُم لا يختلفون عمليًا عن القائلين بأصالة الماهية[٢]. ومن هنا، وقعوا في أخطاء كبيرة في كثير من الأبحاث العقلية التي تناولوها، وقد أشار **صدر المتألهين** إلى هذه الأخطاء في مواضع كثيرة من كتبه المفصّلة.

ذهب **صدر المتألهين** - كما ذكر هو في بداية أبحاث الوجود من كتابه **الأسفار** - في مرحلة تتلمذه في بداية نبوغه الفكري إلى القول بأصالة الماهية[٣]، وهو بذلك تابع لأستاذه الجليل السيّد المحقّق **الداماد**، إلّا أنّه تراجع عن هذا المذهب فيما بعد، واختار القول بأصالة الوجود.

لم تطرح مسألة أصالة الوجود أو الماهية قبل **شيخ الإشراق** (٥٤٩ - ٥٨٧هـ) في الكتب العلمية، بحيث يقيم كل طرف من القائلين بأصالة الوجود أو أصالة الماهية أدلتهم لإثبات نظريتهم.

---

(١) يبدو أن الشيخ الرئيس وأتباعه كانوا بصدد نفي المثل الإلهية وأرباب الأنواع حينما قرروا أنه من المستحيل أن يكون بعض أفراد الحقيقة الواحدة علةً ومجردًا ويكون بعضها الآخر ماديًا ومعلولًا، ويكون بعض أفرادها مقدمًا والآخر مؤخرًا.

انظر، **إلهيات الشفاء**، مصدر سابق، المقالة ٤، الفصل ١، الصفحة ١٦٣.

(٢) إذا كانت رسالة «سريان الوجود» لصدر المتألهين، فهي الكتاب الوحيد الذي يناقض نظريته اللاحقة.

(٣) جاء في **الأسفار** قوله: «وإنني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافًا أنّ الأمر بعكس ذلك». **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٩.



المحققّون من الحكماء **كابن سينا** و**الفارابي**[1] و**بهمنيار**[2] و**أبي العباس لوكري**[3] وآخرين من أتباع المشّاء ذهبوا إلى القول بأصالة الوجود. ومن الراسخين في الفلسفة **شيخ الإشراق** و**الميرداماد** اختارا القول بأصالة الماهية. وقد سجّلا براهين متعدّدةً لإثبات ادّعائهما، وقد ناقش **صدر المتألهين** هذه البراهين واعترض عليها في كتبه **الأسفار** و**المشاعر** و**الشواهد الربوبية**. وقد أعطى **شيخ الإشراق** لبراهينه وجهةً علميةً أضحى الجواب معها على اعتراضاته على القول بأصالة الوجود أمرًا عسيرًا جدًا.

قال **صدر المتألهين**[4]:

«إنّ للقائلين باعتبارية الوجود، وكونه من المعقولات الثانية، والاعتبارات الذهنية، حججًا قويةً، سيّما ما ذكره الشيخ الإشراقي في حكمة الإشراق، والتلويحات، والمطارحات؛ فإنّه عسير الدفع دقيق المسلك».

هناك كما ذكرنا اثنان فقط من محقّقي الفلاسفة ذهبا إلى

---

(١) الفارابي (٢٥٩ - ٣٣٩هـ) أحد كبار فلاسفة الإسلام، يرجحه بعض على ابن سينا، إلّا أنّ ترجيح الفارابي على الشيخ الرئيس أمر عسير إنصافًا.

(٢) بهمنيار (ت ٤٥٨هـ) تلميذ الشيخ، وأمهر تلامذته في فنون الحكمة.

(٣) أبو العباس لوكري، الشخصية التي انتشرت الفلسفة بواسطتها في بلاد خراسان، وهو من تلاميذ بهمنيار، ألف كتابًا في الحكمة باسم **بيان الحق في ضمان الصدق**، وهو كتاب قيم وثري بالعقل، ولهذا الكتاب نسخة في المكتبة المركزية لجامعة طهران، وهي إحدى النسخ التي أهداها الأستاذ العلامة السيد محمد مشكاة.

(٤) **الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، الصفحة ١٣.



القول بأصالة الماهية[1]، وهما **شيخ الإشراق** والسيّد **الداماد**. وقد كان السيّد **الداماد** أشد تصلّبًا من **شيخ الإشراق** في مذهبه؛ حيث إنّ **شيخ الإشـراق** صرّح في أواخـر كتـاب **التلويحات** بـأنّ النـفوس الإنسانية والعقول المجرّدة القدسية وجـودات بسيطة بلا ماهية، وكأنّ **شيخ الإشراق** تظاهر بالقول بأصالة الماهية معارضةً لحكماء المشّاء، ونتيجة عدم اقتناعه بصحة أدلّة أصالة الوجود، لكن السيّد عمّم القول بأصالة الماهية على كل الموجودات سوى الحق تعالى الذي هو وجود صرف.

مفهوم أصالة الوجود

مسألة أصالة الوجود من المسائل الغامضة في الفلسفة، وعلى أساسها تعالج مشكلات كثيرة من أسس الفلسفة. وقد طرح الخلاف بين أهل الفن في هذه المسألة على نحوين:

١ - هل أنّ لمفهوم الوجود، مع قطع النظر عن إعمال العقل وتحليل الذهن، مصداقًا؟ أم ليس له مصداق؟

ذهب المتكلّمون إلى أنّ الماهية أصيلة في كل الموجودات، وأنّ الوجود يُنتزع من الماهيات بإعمال العقل وتحليل الذهن. وقالوا إنّ العقل عبر تحليل دقيق ينتزع مفهوم الوجود من الماهيات في وعاء الذهن، وليس للوجود فرد ومصداق سوى الحصص الذهنية

---

(١) المحقق الدواني، والسيد الصدر دشتكي، والسيد الشريف، وأمثالهم لا يعدون من محققي الحكماء، ويميلون إلى علم الكلام بشكل أكبر؛ ولذا لا نجانب الصواب إذا عددناهم في قائمة المتكلمين.





المضافة للماهيات، وإضافة الوجود إلى الماهية أمر ذهني خالص.

٢ - بعد الإذعان بأنّ الوجود ليس مجرّد اعتبار ذهني وعقلي، بل إنّ مفهوم الوجود يُنتزع دون إعمال العقل من الماهية الخارجية، يطرح الاستفهام التالي: هل لمفهوم الوجود مصداق وفرد بالذات، أم أنّ الوجود أمر انتزاعي، وفرده - الذي هو مصداقه بالذات - هو الماهية؟

الأصالة - في محل النزاع - تعني: التحقّق ومنشئية الأثر.

فالقائل بأصالة الوجود يرى أنّ الجاعلية والمجعولية، الشدّة والضعف، التقدّم والتأخّر، وكل ما هو خارج ذات الماهية من حيث هي هي فهو في الحقيقة وجود، ولا يرى واقعيةً وحقيقةً للماهية، ولا تتعدّى الماهية لديه سوى أنّها حد للوجود. أمّا القائل بأصالة الماهية فهو يخص الواقعية بالماهية، ولا يرى للوجود واقعًا وتحقّقًا.

ذهب **صدر المتألهين** إلى أنّ الفائض عن الحق، والصادر عن المبدإ هو الوجودات الخاصّة، وأكّد أنّ هناك أفرادًا حقيقيةً لمفهوم الوجود الانتزاعي. قال:

«فصل في أنّ للوجود حقيقة عينية: لمّا كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء - بل من كل شيء - بأن يكون ذا حقيقة، كما أنّ البياض أولى بكونه أبيض ممّا ليس ببياض ويعرض له البياض. فالوجود بذاته موجود، وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذاتها موجودة»[1].

---

(١) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان ٣٨ و٣٩.

إثبات أصالة الوجود

طرح **صدر المتألهين** براهين كثيرةً من زاوية التحقّق والجعل لإثبات أصالة الوجود. وقد دوّن كل هذه البراهين في كتاب **المشاعر**. وقد ذكرنا تلك البراهين بنحو تفصيلي في كتابنا **الوجود في ضوء الفلسفة والعرفان**. أمّا هنا، فنحاول - على نحو الاختصار - إثبات أصالة الوجود وفقًا لكلمات **الشيرازي**، ثم نأتي على إثبات وحدة أصل حقيقة الوجود، وتوحيد الخواص، وأخص الخواص.

المفاهيم والماهيات - الكليات الطبيعية - تتوفّر على التحقّق والتعيّن حينما يتحقّق لها فرد بالذات - بالحمل الشائع الصناعي -، فنفس الماهية والمفهوم دون تحقّق خارجي وبلا ملاحظة الخارج لا تكون منشأ أثر وحكم، وإنّما تكون الماهية منشأ أثر حينما تتحقّق في الخارج، ويكون لها فرد بالذات. وما هو مبدأ للأثر لا يمكن أن يكون من سنخ الماهيات، إذ لو كان الأثر مترتّبًا على نفس الماهية - بلا لحاظ أمر أو سنخ - يلزم أن تكون الماهية مبدأً للأثر في كل موطن تتحقّق فيه، وعلى هذا المقياس يلزم أن يكون مبدأ الأثر أمرًا من غير سنخ الماهية، والأمر الذي هو من غير سنخ الماهية هو الوجود أو العدم.

على هذا الأساس، يلزم أن يتحقّق لمفهوم الوجود المصدري فرد بالذات، حيث تضحي الماهية مبدأ أثر بفضل التجائها واتحادها بتلك الحقيقة. إذًا، يلزم أن يكون الوجود موجودًا بالذات، وتكون الماهية موجودةً بالعرض، أي إنّ التعيّن والتشخّص للحقائق الوجودية أمر ذاتي، وللمفاهيم الكلية أمر عرضي.

إيضاح وتحقيق: إنّ ذات الماهية بما هي هي لا تتوفّر على





حقيقة في مرتبة الذات والجوهر سوى ذاتياتها وأجزاء ذاتها، ومثل هذه الحقيقة عارية في مرتبة الذات عن جميع أنحاء التعيّن والتشخّص التي هي من خصوصيات الخارج. وجميع أنحاء التشخّص نظير العلية والمعلولية، التقدّم والتأخّر، الموجودية، الوحدة والكثرة، مسلوبة بالسلب البسيط التحصيلي عن ذات الماهية، وما يرتبط بالخارج من جهات وجودية أو ما يناقضها خارجة عن مرتبة التقرّر الماهوي والثبوت المفهومي. مثل هذه الحقيقة تحتاج للاتصاف بالصفات المتقدّمة إلى أمر غير مسانخ لذاتها، وهذا الأمر إمّا أن يكون الوجود أو العدم. إذًا، فالماهية لكي تتحقّق تحتاج إلى حقيقة الوجود، وحقيقة الوجود متشخّصة بنفس ذاتها.

وبعبارة أخرى، إنّ الماهية بحسب نفس الذات لا تناقض العدم، وما لا يناقض العدم باعتبار الذات يحتاج لطرد العدم والظهور الخارجي إلى أمر يناقض العدم بالذات، وما يناقض العدم بالذات هو عين الوجود.

تحقيق: الماهية - التي اختلف الحكماء في أصالتها وعدم أصالتها - هي عين الطبيعة والمفهوم الذي يعبّر عنه بالكلي الطبيعي، وهذا المفهوم تعرض عليه الكلية في الذهن والجزئية في الخارج. وهو فاقد في صميم ذاته وجوهره حقيقة الاشتراك وعدم الاشتراك بين كثيرين، وإذا أريد للماهية أن تصدق على المتكثّرات وتنطبق على المتشخّصات فعندئذ نحتاج إلى حقيقة غير ذات الماهية، حيث إنّ ضم مفهوم كلي إلى مفهوم كلي ليس ملاكًا للصدق على الخارج، ولا يقتضي الجزئية، وليس علةً للتشخّص، ولا تتشخّص أي طبيعة كلية بذاتها.





ويمكن القول: إنّ الماهية لا يمكن أن تكون بالذات مصداقًا لحمل الوجود، كما لا يمكن أن تكون مصداقًا لحمل ماهية أخرى أيضًا، ذلك؛ لأنّ الماهية غير متوفّرة على شيء سوى ذاتها وذاتياتها، ومن هنا تحتاج إلى أمر خارج عن ذاتها في مقام المصداقية للمفاهيم الثبوتية، وحيث إنّ المفاهيم الثبوتية بما هي ثبوتية لا تنتزع من الجهات العدمية، وإنّ المفاهيم العدمية من حيث كونها جهات عدمية لا تنتزع من الجهات الثبوتية، يلزم - على هذا الأساس - أن تكون الماهية توأمًا لأمر خارج عن ذاتها وغير مسانخ لها، أن تكون مصداقًا للجهات الثبوتية، بل حتى لوازم الماهية - كالإمكان لنفس الطبيعة، والزوجية لكون العدد أربعة - لا تثبت للماهية بدون أعتبار الوجود.

وفي ضوء التحقيق، يمكن القول: إنّ كل ماهية تحتاج إلى الوجود في التوفّر على ذاتياتها، وما دام الوجود غير متحقّق، فالثبوت والتقرّر الماهوي - الذي يلحظ إزاء نحو من أنحاء الوجود - لا يتحقّق.

إنّ حمل الحد على المحدود - كحمل الحيوان والناطق على الإنسان - لا بد أن يرجع إلى أمر غير ذات الماهية، فظهور نور الوجود، وسريان الوجود الجامع للأجزاء الذهنية للماهية يتم في الذهن. أمّا ظهور وسريان الوجود الجامع للأجزاء الخارجية للماهية فيتم في الخارج. من هنا، فصدق الحد على المحدود في الذاتيات، وصدق المفاهيم العرضية في العرضيات، وصدق الانتزاعيات على الماهيات دليل تام على أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

وهذا اللون من التمحيص والاستدلال طرحه **صدر المتألهين**





القائل بأصالة الوجود، ولم يُرَ هذا اللون من التحقيق قبل **صدر المتألهين**، بل هو ممّا اختص به.

بطلان الماهية: الماهية - في ضوء مذهب التحقيق - عبارة عن مفهوم كلي حاكٍ عن وجود محدود، عارٍ في مقام الذات عن جميع التعيّنات والتشخّصات، والماهية لفرط إبهامها وعدم تحصّلها ليس لها ظهور مفهومي أيضًا بدون نور الوجود وإشراقه. بل الماهيات والأعيان الثابتة - في ضوء التحقيق - وجودات خاصة علمية ظهرت بفضل تجلّي الحق، والوجود يتحقّق في كل موطن بظهور خاص؛ لذا قال أهل التوحيد: «الماهيات كلها وجودات خاصة علمية»[1].

وبصدد بيان المفهوم المتقدّم، قال **صدر الحكماء**:

«وما يقال: إنّا نتصوّر الماهية مع الذهول عن وجودها، إنّما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجي؛ إذ لو نذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيء أصلًا، ولو سلّم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها، لا يلزم أيضًا أنّها تكون غير الوجود مطلقًا؛ لجواز أن يكون الماهية وجودًا خاصًا يعرض لها الوجود في الذهن بوجه وهو كونها في الذهن، كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج»[2].

---

(١) المحقق القيصري شارح **فصوص الحكم** (ت ٧٠٠ هـ) في مقدمة شرحه للنصوص.

(٢) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٤٧. أفكار **الأسفار** المذكورة في هذا الفصل مأخوذة جميعها من القيصري، الذي حرر هذا البحث بشكل تام في مقدمات النصوص.

في ضوء هذا الأساس، لا يبقى للماهية أي واقع، وما يتصوّر بوصفه ماهيةً إنما هو نحو من الوجود الخاص. وقد جاء في تتمّة النص المتقدّم في **الأسفار**:

«فالحق - كما ذهبنا إليه وفاقًا للمحققّين من أهل اللّه - أنّ الماهيات وجودات خاصة علمية، وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات ولوازمها تارةً في الذهن وأخرى في الخارج، وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحق والبعد عنه، وقلّة الوسائط وكثرتها، وصفاء الاستعداد وكدره، فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود، وللبعض دون ذلك. وصور تلك الماهيات في أذهاننا هي ظلالات تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الإبداع الأولي، الحاصلة فينا بطريق الانعكاس».

في ضوء مشرب التحقيق، تضحي الماهية فانيةً في جميع المراحل الوجودية في الوجود، ولا تلحظ بوصفها متحقّقةً فيه، بل هي صرف وهم ومحض تخيّل، وما يتصوّر عن مفهوم الخارجية والواقعية إنّما هو من نصيب أصل حقيقة الوجود وشؤونه الذاتية.

تفسير التمايز الحاصل في الوجود

١ - ذهب فلاسفة المشّاء إلى أنّ الوجود أمر أصيل والماهية من الأمور الاعتبارية. وعلى أساس نظرية أصالة الوجود ذهبت هذه الجماعة من الحكماء - قدّست أسرارهم - إلى أنّ العلية والمعلولية تقع في أنحاء الوجودات. وحيث إنّ المساواة في المرتبة والرتبة الوجودية يتنافى مع العلية والمعلولية، فمن المحتّم أن يحد





كل معلول بحد، وهو ما أطلقوا عليه بما يقال في جواب ما هو، والماهية.

في ضوء هذا الاتجاه، يكون كل ممكن مركّبًا من جهتين: جهة وجودية صادرة عن الحق، وجهة ماهوية تلازم كل وجود خاص.

قال **الشيخ الرئيس** في **إلهيات الشفاء**:

«والذي يجب وجوده بغيره دائمًا إن كان فهو غير بسيط الحقيقة، لأنّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعًا في الوجود، ولذلك لا شيء غير الواجب عري من ملابسة ما بالقوة، فهو الفرد وغيره زوج تركيبي».

ذهب فلاسفة المشاء إلى أنّ الوجودات حقائق متباينة بتمام الذات، حيث إنّ التمايز بين شيئين لدى المشّائين إمّا أن يكون بتمام الذات، كتمايز الأجناس العالية عن بعضها، فليست هناك جهة اشتراك ذاتي بيّن بين الأجناس العالية، وكل مقولة متميّزة عن الأخرى بتمام الذات، والمفهوم عرض من الأعراض العامة والمعقولات الثانية، والاشتراك في العرض العام لا يستلزم التركيب؛ وإمّا أن يكون التمايز ببعض الذات والجزء الداخل في الذات، كتمايز الأنواع المشتركة في الجنس الواحد؛ وإمّا أن يكون التمايز بأمور لاحقة وخارجة عن حقيقة الذات، مثل تمايز أفراد النوع الواحد التي تشترك في الذاتيات وتتمايز بالأمور العرضية.

وحيث إنّ المشّائين أثبتوا ببراهين متعدّدة بساطة الوجود، ولم يؤمنوا بأنّ حقيقة الوجود من سنخ الماهيات، والتمايز يجري في الماهيات، اضطروا إلى القول بأنّ التمايز بين وجود العلة والمعلول يكمن بنفس الحقيقة والذات.

٢ - أمّا الحكماء الإشراقيون الذين يسوّغون التشكيك في أفراد الطبيعة والحقيقة الواحدة، فقد طرحوا صورةً أخرى للتمايز، وهي عبارة عن كون ما به الاشتراك وما به الامتياز من سنخ حقيقة واحدة، وعساه أن يكون ذا عرض عريض، متطاول الدرجات. وهذا اللون من التمايز هو عين التشكيك الخاصّي الذي اختاره **صدر المتألهين** في موارد كثيرة، غاية ما في الأمر أنّ **صدر المتألهين** ذهب إلى أنّ التشكيك بالذات في الوجود، وبالعرض في الماهيات. وقد رأى في **الأسفار** جواز التشكيك في الذاتيات بعد نقل أدلة **الشيخ الرئيس** على عدم جواز التشكيك في الذات[1]، لكنه ذهب في **الشواهد الربوبية**[2] إلى انحصار التشكيك في سنخ الوجود؛ حيث إنّ الماهية كما هي بحاجة إلى حيثية تقييدية في الموجودات، فهي بحاجة أيضًا إليها في مقام الاتصاف بالشؤون الوجودية.

إنّ جميع المراتب الوجودية متصلة ببعضها، ويتميّز الوجود العالي عن الداني بالنقص والكمال، والشدّة والضعف. فجهة الاشتراك هي حقيقة الوجود، وجهة الامتياز تكمن في نفس تلك الحقيقة أيضًا. والشدّة ليست مقوّمًا لأصل الوجود، والضعف غير قادح في صدق مفهوم الوجود على الوجود الضعيف، أي إنّ أصل

---

(١) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٣١. ضابطة الاختلاف التشكيكي على أنحائها.

(٢) **الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، الصفحة ١٣٥. قال: «أما تفصيل مباحث التشكيك مستقصًى فقد أوردناه في **الأسفار** ورجحنا هناك جانب القول بالأشدية بحسب الماهية والمعنى، وهاهنا نقول: هذا التفاوت يرجع إلى أنحاء الوجودات، والمعاني الكلية لا تقبل الأشد والأضعف».





حقيقة الوجود ذات مراتب، وهذه المراتب ظهرت للعيان من أصل واحد، ومرتبة الوجود العليا التي لا تتناهى من حيث الشدّة والعدّة والمدّة هي الحق، والمعلولات الإمكانية مراتب تابعة لهذا الأصل.

أنكر **الفارابي** و**الشيخ الرئيس** وسائر حكماء المشّاء المثل النورية والمجرّدات البرزخية، وذلك على أساس بطلان التشكيك الخاصّي، وأنّ الحقيقة الواحدة لا يمكن أن يكون لها عرض عريض، وأن يكون بين أفرادها ضعف وشدّة[1]. نظير الإشكال الذي سجّله بعض القاصرين على أصالة الوجود، فقالوا: إذا كان الوجود أصيلًا وذا مراتب، وحيث إنّه حقيقة واحدة، يلزم أن يجب جميع أفراده إذا اقتضى الوجوب، ويلزم أن يكون جميع أفراده معلولات إذا اقتضى المعلولية، لاستحالة تفاوت أفراد المعنى الواحد بحسب الحقيقة بالذات[2].

وكل هذه الاعتراضات نشأت جرّاء الخلط بين أحكام الحقائق المتواطئة وأحكام الحقيقة المشكّكة، والإشكال المتقدّم وارد بالنسبة للماهيات المتواطئة، ولا يرد بالنسبة للحقيقة المشكّكة، بل هو في موردها مصادرة على المطلوب.

أولى **صدر المتألهين** أهميةً كبيرةً لأفكار **شيخ الإشراق**[3] الذي

---

(١) هناك بيان آخر للشيخ الرئيس ونظرائه وأتباعه في أفكار التجرد البرزخي. حول إنكار المثل النورية انظر، **إلهيات الشفاء**، مصدر سابق، المقالة ٧، الفصل ٢، الصفحة ٣١٠.

(٢) راجع، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ٧، بحث الإلهيات بالمعنى الأخص؛ والجزء ١، مباحث الوجود.

(٣) شيخ الإشراق محيي المدرسة الإشراقية، الذي ينعت بالشيخ الشهيد والشيخ =



تركت فلسفته أثرًا كبيرًا على **صدر المتألهين** رغم أنّ الأخير أعمق وأرسخ في ميدان فلسفة الإشراق نفسها.

٣ - هناك قسم آخر للتمايز في الوجود باعتبار المظاهر واختلاف الاستعدادات في الأعيان الثابتة، وهو مصطلح العرفاء. فالوجود - لدى العرفاء - رغم أنّه بحسب الأصل واحد شخصي، وفي مرتبة الذات عارٍ عن جميع القيود من ناحية الإطلاق الذاتي، إلّا أنّه يتكثّر ويتعدّد باعتبار الظهور في الآفاق والمظاهر المختلفة، وعلى أساس هذا الاتجاه لا يتصوّر تميّز الوجود الواحد الشخصي باعتبار المراتب، ويضحي تميّزه وجريان التشكيك فيه باعتبار الظهورات والمظاهر المختلفة.

التلازم بين أصالة الوجود ووحدة الوجود

في ضوء الآية الوافية بالهداية ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾[1]، وفي ضوء مقولة الحكماء - قدّس اللّه أسرارهم - «كل فاعل ففعله مثل

= المقتول. يعد هذا الرجل الكبير أحد عظماء فلاسفة الإسلام، قل نظراؤه في حدة الذكاء وقوة الاستعداد، فهو مضافًا إلى تمرسه في حكمة الإشراق كان متمرسًا مقتدرًا ذا اجتهاد في الحكمة البرهانية أيضًا. ولد عام ٥٤٩هـ في سهرورد التابعة لزنجان، وقتل عام ٥٨٧هـ بفتوى بعض علماء أهل السنة وهو لم يتجاوز الثامنة الثلاثين من عمره، وقد ترك كتبًا ورسائل كثيرةً في الحكمة، وهو أكثر مراسًا وأرسخ قدمًا من الفارابي والشيخ الرئيس في العلوم الإلهية. راجع مقدمة البروفسور هنري كوربن لـ**حكمة الإشراق**، و**أفكار السهروردي وملا صدرا** تأليف دانا سرشت، و**روضات الجنات**، والجزء الثاني من **ريحانة الأدب**.

(١) سورة **الإسراء**، الآية ٨٤.





طبيعته»؛ فإنّ أتم أنحاء التناسب والسنخية هو الارتباط والسنخية في العلية والمعلولية، ولو لم تكن هناك سنخية بين الجاعل بالذات والمجعول بالذات يلزم صدور كل شيء عن كل شيء. وهذا التناسب التام بين العلة بالذات والمعلول بالذات موجود.

المراد من العلة بالذات والفاعل التام باصطلاح أهل المعرفة عبارة عن الموجود الذي يكون صميم ذاته مبدأً لصدور معلوله، والمعلول بالذات الموجود الذي تكون تبعيّته للغير في تخوم ذاته ونفس حقيقته، وليس له واقع وراء ارتباطه وقيامه بالغير. ولو كانت السنخية الموجودة بين العلة ومعلولها موجودةً بعينها في غير ذلك المعلول، فسوف يضحي صدور ذلك المعلول دون غيره من المعاليل ترجيح بلا مرجّح.

إنّ لكل معلول قبل وجوده الخاص تحقّقًا في علته، ولكن بنحو أعلى وأتم من الوجود. وهذا التحقّق في العلة نفسه مبدأ صدور المعلول، وبدون هذا التحقّق سوف لا يكون للمعلول وجود. وقد أطلق على هذا التعيّن في وجود العلة - لدى أهل الحكمة - الوجوب السابق على وجود المعلول، فالمعلول هو هبوط عين ذلك التعيّن والوجوب السابق، الذي هو عين وجود العلة. وعليك بتأمّل هذه الفكرة جيدًا؛ فإنّها من غوامض مسائل الحكمة.

المحصّلة، يلزم أن تتوفّر العلة على جهة الاقتضاء التام حيث يتعيّن وجود المعلول بتلك الجهة؛ ولهذا قالوا: إذا كانت العلة واجبًا بالذات وبسيطًا من جميع الجهات، وبما أنّ علة العلية ذاته، فسوف لا يصدر عن ذلك المبدأ أكثر من وجود واحد؛ لأنّ لازم الإثنينية تعدّد الجهة وتعيّنها في وجود العلة، بينما افترضنا أنّ العلة



بسيط من جميع الجهات.

ولا يمكن أن يكون أول الصادرين موجودًا بوحدة عددية، بل يلزم أن يكون جامعًا لجميع النشآت والفعليات، وأن يكون بوحدته كل الأشياء، ومثل هذا الموجود لدى الحكماء هو العقل الأول، وهو الوجود المنبسط حسب اعتقاد العرفاء الشامخين. وقد جمع **صدر المتألهين** بين هذين المذهبين.

ولا سنخية بين العلة والمعلول إلّا إذا تعيّن المعلول في العلة قبل تنزّله ووجوده الخاص، وجوده عين الربط ومحض الفقر بالنسبة إلى علته التامة. وعلى هذا الأساس قالوا: المعلول حد ناقص للعلة، والعلة حد تام للمعلول. وقالوا: ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها، وقد امتلأت أرجاء **القرآن الكريم** والسنة الشريفة بهذه القيمة[1]. على أن نشير هنا إلى أنّ المعلول - وفقًا للاتجاه المشّائي واتجاه القائلين بأصالة الماهية - سوف لا يكون حاكيًا عن وجود العلة، وسوف لا تجمع العلة كمالات المعلول، كما لا يلزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول. وهو من النتائج الفاسدة التي تلزم القبول

---

(١) في القرآن الكريم الآية المباركة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]؛ والآية الكريمة: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ فِى مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمْ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ﴾ [فصلت: ٥٤]. والمراد من الإحاطة هنا الإحاطة القيومية. وفي الأثر عن مولى المتقين علي عَلَيْهِ السَّلَامُ: «داخل في الأشياء لا بالممازجة، وخارج عن الأشياء لا بالمباينة»؛ **الكافي** (طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة ٥)، الصفحة ٨٦، إلا أن الخبر ورد في **الكافي** وغيره هكذا: «داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء، وخارج من الاشياء لا كشيء خارج من شيء».



بالتباين، والتي يستدعي سردها استطرادًا لا تتحمّله دراستنا.

وللسنخية بين العلة والمعلول شكلان متصوّران:

١ - السنخية التوليدية، كالسنخية بين الماء القليل والماء الكثير، وفي هذا الصنف من العلل يوجب انضمام المعلول للعلة زيادةً في العلة، وانفصاله يوجب نقصانًا. وهذا النحو من السنخية ينفي المحقّقون قيامه بين الحق تعالى والأشياء، بل بين كل علة مفيضة لوجود المعلول ومعلولها[1].

٢ - السنخية بين الصورة والمصوِّر، والفرع والأصل، والحقيقة والرقيقة، والشيء والفيء، ولا يقتضي الانضمام زيادةً أو نقصًا في العلة في هذا الصنف من السنخية، بل الانضمام بالذات محال، بل ترجع هذه السنخية إلى التباين «ولا تزيده كثرة العطاء إلّا جودًا وكرمًا»[2].

في ضوء ما تقدّم، يتضح أنّ لحقيقة الوجود درجات ومراتب ونشآت مختلفة. ومبدأ الوجود لفرط تحصّله محيط بكل الفعليات والنشآت، وكلّما اقتربت أية درجة من الوجود إلى الحق تعالى فهي أتم، وكلّما ابتعدت ازداد امتزاجها واختلاطها بالأعدام، ومحصّلة هذا القول عين التشكيك في حقيقة الوجود.

---

(١) أغلب الذين نفوا السنخية عن الحق تعالى، وهاجموا القائلين بالسنخية فهموا من السنخية السنخية التوليدية.

(٢) مقطع من دعاء الإفتتاح من أدعية شهر رمضان. انظر، الشيخ الطوسي، **مصباح المتهجد** (بيروت: مؤسسة فقه الشيعة، الطبعة ١، ١٩٩١م)، الصفحة ٥٧٨.



صدر الدين الشيرازي كما ذكرنا تبنّى هذا الاتجاه في مواضع كثيرة من دراساته، لكنّه لم يكتف بهذا الاختيار، ففي المواقع التي تُسْكِره نسمات التوحيد، وحين يغرق في البوارق الإلهية والعنايات الخاصة الربانية، يتابع اتجاهًا آخر أدق وأكمل من الاتجاه المتقدّم.

قال في **المشاعر:**

«فكل وجود سوى الواحد الحق لمعة من لمعات ذاته، ووجه من وجوهه، وإنّ لجميع الموجودات أصلًا واحدًا هو محقّق الأشياء، فهو الأصل والباقي ظهوراته، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن، وفي الأدعية المأثورة: يا هو، يا من هو، يا من لا هو إلّا هو، يا من لا يعلم أين هو إلّا هو»[1].

وقال في موضع آخر:

«وما وضعناه أولًا بحسب النظر الجليل من أنّ في الوجود علةً ومعلولًا، أدّى بنا أخيرًا - وهو نمط آخر من جهة السلوك العلمي والنسك العقلي - إلى أنّ المسمّى بالعلة هو الأصل، والمعلولات شأن من شؤونه وطور من أطواره، ورجعت العلية والإضافة إلى تطوّر المبدأ الأول بأطواره، وتجلّيه بأنواع ظهوره»[2].

---

(١) **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحة ١٠٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٧؛ **الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، الصفحة ٥١؛ ونظائر هذه العبارات كثيرة في دراسات صدر الدين الشيرازي في **الأسفار الأربعة**: الجزء ٢، الفصل ٢٥، الصفحة ٢٨٦، «في تتمة الكلام في العلة والمعلول وإظهار شيء من الخبايا في هذا المقام»؛ والفصل ٢٦، الصفحة ٢٩٩، «في الكشف عما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية». ذهب صدر المتألهين في هذه الفصول وفي موارد أخرى إلى أن نظرية الفهلويين غير =





وحدة الوجود التشكيكية

محصّلة اتجاه الحكماء الفهلويين هي: أنّ للوجود مراتب مختلفة مقولة بالتشكيك، والمراتب الوجودية من العقل الأول حتّى الهيولى الأولى متصلة بعضها ببعض، ويكمن الفرق بين هذه المراتب بالشدّة والضعف. ولهذه الحقيقة مرتبة واحدة، وهي عبارة عن حقيقة الوجود بشرط لا، العارية عن جميع التعيّنات الماهوية، وهذه المرتبة من الوجود بسيطة صرف، وتامّة، وفوق التمام. ولا ينحصر مصداق الوجود بهذه المرتبة، بل الموجودات طرًا من العقول الطولية والعرضية، والنفوس الناطقة، والوجودات البرزخية على اختلاف مراتبها معلولات الحق، وبما أنّ الفرق بين المراتب بالشدّة والضعف، فجميع هذه المراتب من سنخ واحد.

صرّح أصحاب هذا الاتجاه بأنّ وحدة حقيقة الوجود وحدة إطلاقية، والوحدة الإطلاقية تساوق الوحدة الشخصية.

وقالوا: بما أنّ الكثرة في المراتب الطولية من مقتضيات أصل الحقيقة، فهي ترجع إلى أصل واحد؛ ولذا لا تقدح مثل هذه الكثرة في وحدة أصل حقيقة الوجود.

= تامة، واختار اتجاه المحققين من العرفاء، وسنقارن بين هذين الاتجاهين في بيان قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء. مال صدر الدين في كثير من المناسبات إلى الاتجاه العرفاني وأفاد من كتب العرفاء كثيرًا، وهو صاحب ذوق في العرفان، ولكن لا يمكن عد هذا المحقق في زمرة العرفاء، والأجدر أن نقول: إن صدر المتألهين حكيم متأله ورد ميدان البحوث العرفانية، كما أن حمزة الفناري شارح المفاتيح عارف أراد استخدام لغة الفلسفة في المصباح.





وقالوا: رغم أنّ أصل حقيقة الوجود ذات وحدة إطلاقية، والوحدة الإطلاقية تساوق الوحدة الشخصية، فإن مرتبةً واحدةً من هذه الحقيقة واجبة، وباقي المراتب محدودة بحدود ماهوية. وهي تتمثّل في سلاسل الممكنات والإنّيات الجائزة.

وحيث إنّهم قالوا إنّ أصل الحقيقة واحد، وأنّ مرتبةً واحدةً من هذا الأصل واجب وباقي المراتب ممكنات، فمن المحتّم أن يكون أصل حقيقة الوجود ذا درجات متطاولة وذا عرض عريض، مرتبة واحدة منه واجب، وباقي المراتب ممكنات وذوات جائزة. ومعه لا بد أن يكون أصل حقيقة الوجود أوسع من الحق ومحيط به. ومرجع هذا التحقيق قول العرفاء الذين ذهبوا إلى أنّ مقام وجوب الوجود الذي هو مقام الأحدية تعيّن من تعيّنات أصل الحقيقة، وحيث إنّ وحدته وحدة إطلاقية، فالظهور في المتكثّرات والتجلّيات المتنوّعة لا تضر بوحدة ذاته التي لا تأبى الاجتماع بالمتكثّرات.

كما هو الحال في النفس الناطقة الإنسانية، فرغم كونها واحدًا شخصيًا فلها ظهور في المراتب المتكثّرة، فهي عاقلة مع العاقلة، ومتخيّلة مع المتخيّلة، وواهمة مع الواهمة.. وهكذا مع سائر القوى المجرّدة والمادية. فالقوى المربوطة بالغيب والقوى المربوطة بالشهادة متحدة وموجودة، وكل هذه القوى من شؤون النفس الناطقة، وكل المراتب في سلك وجود واحد. ولا يضر بصرافة الذات وبساطة حقيقة النفس وجود مقام التغذية والتنمية وسائر القوى الطبيعية واتحاد النفس بها.

ولأجل إيضاح الفكرة هنا، أكرّر ما كتبته في الحاشية على **المظاهر الإلهية لصدر الدين الشيرازي**: إنّ الوجود باعتبار نفس ذاته لا





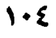
يكون من سنخ الماهيات الجوهرية والعرضية، ولا يتصف بالإمكان، ونفس ذاته بذاته طارد للعدم ومناقض له. والتعيّنات الجوهرية والعرضية خارجة عن حيطة أصل حقيقة الوجود، وعارضة عليها بنحو خاص من العروض.

ولمّا كان الوجود - من حيث هو - عاريًا عن الاتصاف بالماهية، يكون واجبًا بذاته من دون لحاظ أمر وَجِهة. وهو بذاته يقتضي الصرافة وينفي الغيرية، وباعتبار ظهوره في مراتب الأكوان، وتجلّيه في الذهن والعين تنبعث منه الماهيات. وهو بنفسه جامع للأسماء الحسنى والصفات العليا، ومنه تظهر المفاهيم والأعيان الثابتة. وهو الذي يظهر في كل شيء، ووسع كل شيء علمًا وقدرةً، وهو أظهر من كل ظاهر.

ويظهر ممّا ذكرنا أنّ الحق الأول عند العقل أظهر من كل ظاهر؛ لأنّ ظهور كل شيء منه. وإذا نظرت إلى الموجودات بعين الجمع وجدت التوحيد يصاحبها ولا يفارقها. عن علي عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ظاهر في غيب، وغائب في ظهور. ظهر فبطن، بطن فعلن». وقال أيضًا: «اعرفوا اللّه باللّه»[1].

---

(١) في حاشية للكاتب على **شرح فصوص الحكم** للقيصري، قال: «إنّ في مأثورات العترة والكمل من أهل البيت كلمات نورية مستفادة من الكشف الحضرة النبوية وباب الأعظم لمدينة علم التوحيد والولاية. في كتاب **قرة العيون** [الصفحة ٣٣٨] قال أمير المؤمنين: لم تحط به الأوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها. ظاهر في غيب وغيب في ظهور.. لا تجنه البطون عن الظهور، ولا يقطعه الظهور عن البطون. قرب فنأى، وعلا فدنا، وظهر فبطن، فبطن وعلن، ودان ولم يدن. وعنه عَلَيْهِ السَّلَامُ: التوحيد ظاهره في باطنه وباطنه في ظاهره. وعنه =





هناك خلاف بين العرفاء الكاملين حول أنّ وجود الحق - تعالى - وهوية واجب الوجود هل هي لا بشرط[1]، أم أنّها الوجود بشرط لا، وهو ما أطلقوا عليه مرتبة الغيب الأول، والتعيّن الأول، والأحدية؟

الذاهبون إلى الرأي الأول يرون حقيقة الوجود أوسع من مرتبة الأحدية، ويرون أنّ مرتبة «بشرط لا» هي أول تجلٍّ للحق. وقالوا: إنّ أول تعيّن يعرض حقيقة الوجود هو ذلك التعيّن.

نعم هاتان الفئتان من أهل التوحيد ذهبوا جميعًا إلى أنّ الحق منزّه من الحدوث، وجهات التركيب، والتعيّنات الإمكانية. وذهبوا إلى أنّ تجلّي الحق وجود منبسط، وحق مخلوق به، وهو مشيئة فعلية ورحمة واسعة. وأنّ إحاطة ذات الحق بالأشياء إحاطة قيّومية، وإحاطة الوجود المنبسط إحاطة سريانية. وقالوا: إنّ حقيقة الحق تعالى مع كل جهاته الربوبية ليست خارجةً عن الأشياء؛ وإلّا يلزم

= عليه السلام: دانٍ في علوه وعالٍ في دنوه، وهو مع كل شيء ولا شيء معه. وفي كلامه أشار إلى سر قولهم: كان الله ولا شيء معه والآن كما كان». انتهى. انظر: القيصري، **شرح فصوص الحكم** (انتشارات علمي فرهنكي، الطبعة ١)، الصفحة ٥٥٣.

(١) المراد من «لا بشرط» نفس طبيعة الوجود بما هي هي، يعني حقيقة الوجود الصرف، دون اعتبار تجريد وتخليط، فلا تؤخذ في هذه الحقيقة الصفة ولا النعت ولا الاسم ولا الرسم. وقد عبروا عن ذلك: مقام لا اسم ولا رسم له، ولا نسبة بينه وبين شيء بل وجود بحت وغيب مجهول. كما أطلقوا عليه الكنز المخفي وعنقاء المغرب. ومثل هذا الوجود البالغ في خلوصه ليس مقيدًا بقيد الإطلاق أيضًا، وحقيقة وجود الحق وجود مطلق الفعل، مقيد أثره.





تحديد وجود الحق وتقييده بمقام خاص، وهذا اللازم يتنافى مع التوحيد الوجودي، ولم يروا الحق مع كل جهاته الربوبية داخلًا في الأشياء؛ لأنّ لازم ذلك الحدوث، والتجدّد، والتشبيه، وعدم التنزيه؛ ولذا قالوا:

وإن قلت بالتنزيه كنت مقيِّدًا وإن قلت بالتشبيه كنت محدِّدا
وإن قلت بالأمرين كنت مسدَّدًا وكنت إماما في المعارف سيّدا
وإياك والتشبيه إن كنت ثانيًا وإياك والتنزيه إن كنت مفرِدا

بعد أن اتضحت الفكرة المتقدّمة، نقول: إنّ الحيثية على قسمين: حيثية تقييدية وحيثية تعليلية. الحيثية التقييدية عبارة عن الحيثية التي تُكثّر ذات الموضوع، أمّا الحيثية التعليلية فهي بمثابة أمر خارج عن ذات الموضوع. وعلى أساس أصالة الوجود تكون الماهية أمرًا اعتباريًا موجودًا تبع الوجود، والماهية في مقام الموجودية ذات حيثية تقييدية، وليست موجودةً بالذات. ووصف الماهية بالوجود وصف بالعرض، ووصف الوجود بالوجود وصف بالذات، والفرد بالذات للماهية وجود خاص توأم الماهية. وتتحقّق الماهية بواسطة اللجوء والاتحاد والفناء بذلك الوجود، ومثل هذا التحقّق نطلق عليه التحقّق بالعرض (بالمجاز).

الحيثية التعليلية أمر خارج عن ذات الموضوع، ومبدأ لتحقّق الموضوع أو تحقّق صفة للموضوع. والوجودات الإمكانية جميعًا ذات حيثية تعليلية، وتحتاج في الاتصاف بالموجودية إلى أمر خارج ذاتها. وقد أطلقوا على الحيثية التقييدية الواسطة في العروض أيضًا. [و] هناك قسم آخر للحيثية وهو الحيثية الإطلاقية، وهي وصف للماهية المرسلة الجنسية والنوعية.






بعد إيضاح ما تقدّم نقول: إنّ المصداق بالذات، والحقيقي لكل مفهوم من المفاهيم، هو المصداق الذي يكون منشأ انتزاع ذلك المفهوم، والمحكي عنه دون ملاحظة حيثية من الحيثيات وَجِهة من الجهات. وفي غير هذه الصورة سوف لا يكون المصداق مصداقًا بالذات. فانتزاع مفهوم الوجود من طبيعة الوجود بما هو هو لا يستدعي ملاحظة جهة من الجهات، وحيث إنّ أصل طبيعة الوجود أمر واحد غير محدود بحد، وهي بنفسها صرف، وصرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر، من هنا فحمل مفهوم الوجود على تلك الطبيعة حمل بنحو الضرورة الأزلية. إذًا، فمجرّد فرض أصل حقيقة الوجود يعني فرض وجوب الوجود. واتصاف الوجود بجهات خارجة عن الوجوب ناشئ من تعيّنات أصل حقيقة الوجود.

وإن شئت قلت: إنّ فرض حقيقة الوجود هو فرض الإطلاق الصرف والوجود المحض، وما يفرض له من كمالات وتعيّنات فهو مستهلك في حقيقة وغيب ذات الوجود، ونحن نرى أنّ حقيقة الحق وجود لا نحتاج إلى أي أمر في انتزاع الموجودية منه، ولا نعتبر الغير معه مطلقًا حتّى لو قلنا إنّ الوجود باعتبار عدم التعيّن بشرط لا هو الحق تعالى.

الوجود العام المنبسط الذي هو ظهور لتلك الطبيعة عين الحق بوجه، وغيره بوجه آخر. وباعتبار الغيرية يصحّح أحكام الكثرة، وبعث الرسل، وإنزال الكتب، وباعتبار العينية يصحّح وحدة الفعل، والتوحيد الأفعالي.

والحق هو قول العرفاء الكاملين الذين ذهبوا إلى أنّ حقيقة الوجود واحد شخصي، وأنّ الكثرات الإمكانية نسب وجود الحق،





وشؤون وتجليات الواحد المطلق. فهو وجود محض فحسب بحيث لا يعتبر فيه كثرة ولا تركيب صفة ونعت، لا اختلاف فيه، لا اسم ولا رسم نسبة ولا حكم، بل وجود بحت[(١)].

الوجود البحت هو الوجود الصرف المطلق عن جميع القيود حتّى [عن] قيد الإطلاق، والقيود منبع الاختلاف، وتنافي الإطلاق الذاتي.

مختار **صدر المتألهين** في الوجود هو مذهب أهل التوحيد، وما طرحه في بعض المواضع من الذهاب إلى أنّ الوجود ذو مراتب، لا ينافي ما طرحه في مواضع أخرى من القول بالوحدة الشخصية[(٢)].

---

(١) حيث إن جميع التعينات منتفية في مقام أحدية الذات، وبحكم كان اللّه ولم يكن معه شيء فليس هناك وجود غير وجود الحق في تلك المرتبة، وكل التعينات الأحدية والواحدية وكثرات عالم الخلق مستهلكة ومستوطنة في غيب الوجود. المراد من المرآة المظاهر الإمكانية والأعيان الثابتة، التي هي محل تجلي وظهور الحق، ففي مقام أحدية الذات، حيث لا تعين، يكون الظاهر والمظهر موجودين بوجود واحد، والمظهر مطوي في الظاهر.

(٢) في الجمع بين قول المحققين من العرفاء والحكماء يمكن أن يقال: إن طائفة العرفاء قدست أسرارهم يرون أن الحق تعالى قد ظهر في مجالي الآفاق والأنفس، فظهرت بتجلياته وظهوراته العوالم الوجودية ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، «لو دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط إلى اللّه». لقد ذهبت هذه الطائفة إلى أن الحق ظاهر في جميع الأشياء، وقد تحققت جميع الأشياء وجميع العوالم الوجودية بتجلياته وشؤونه الذاتية، وحيث إن حقيقة الحق المقدسة في نهاية الإطلاق فليس هناك موجود خال من هذه الحقيقة، وهي متحققة في جميع العوالم الآفاقية والأنفسية، وحيث إنه مقوم كل الأشياء فهو أقرب من كل قريب لها، رغم أنه =



فهو يرى أنّ جميع شؤون حقيقة الوجود بمثابة أجزاء وجود واحد، وقد صرّح في مواضع كثيرة من كتبه بهذه الفكرة، وأكّد أنّ جميع الحقائق الوجودية في سلك وجود واحد، وكثرة الظهورات لا تنافي وحدة أصل الحقيقة؛ لأنّ هناك اتصالًا معنويًا واتحادًا وجوديًا بين كل الجهات المتكثّرة، فالكل موجود بوجود واحد، وحيّ بحياة واحدة، ومن مراتب وجود الحق. وكثرة الجهات والاعتبارات وتعدّد الحيثيات لا تقدح في وحدة أصل حقيقة الوجود، بل التجسّم والظهور بصورة الأكوان لا ينافي أصل وحدة الوجود الإطلاقية: إنّ للحقيقة الوجودية ظهورًا وبطونًا، وغيبًا وشهادةً، وسرًّا وعلنًا، ظهوره يرجع إلى بطونه، وشهوده إلى غيبه، وعلنه إلى سرّه. وانظر إلى نفسك مع وحدة ذاتها وأحدية وجودها لها درجات من الوجود والفعلية، ولها مقام تنزيه وتشبيه. وتجرّده لا ينافي تجسّمه، وتعقّله

= في مقام صرف الذات بريء من جميع التعينات.

أما المحققون من الحكماء فهم أيضًا يرون أن جميع العوالم الوجودية من العقول الطولية والعرضية والعوالم البرزخية وعالم المادة من مراتب فعل الحق، وحقيقة الحق منزهة عن صفات الخلق وشؤون الممكنات. فالحكيم المحقق يرى أن كل الكثرات تنبعث من الحق، ولم يروا للموجودات استقلالًا وجوديًا، بل ذهبوا إلى أن كل المراتب الوجودية مستهلكة وفانية في الحق، وصرف الربط وفقر الأشياء بالنسبة للحق حاكٍ عن استقلال الحق وفناء واستهلاك ومحو الأشياء. كما أن العارف الكامل بمشاهدة وتجلي الوحدة لا يمتنع لديه مشاهدة الكثرات والمجليات والمظاهر، فهو يرى الحق حقًا والخلق خلقًا، وفيض الوجود لديه نازل من العالي إلى الداني، وهو يؤمن بالوسائط في الفيض في دار الوجود، ويرى أن العقل أكمل من النفس والنفس أكمل من الجسميات.





غير قادح في تخلّيه؛ والسر في ذلك أنّ الوجود الجمعي الإطلاقي له شؤونات وتجلّيات متعدّدة، فطالع نفسك ثم ارجع إلى ربّك، وتدبّر في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[1].

(١) نقله العلامة المجلسي (ره) في المجلد ١٤ من **بحار الأنوار** الصفحة ٤١٥، عن كتاب **الباب المفتوح إلى ما قيل في النفس والروح** تأليف الشيخ الفاضل الرضي علي بن يونس العاملي (ره).

محاكمة تحليلية لمفهوم الوجود على ضوء الخلفيات والنتائج[1]

---

(١) نشرت هذه المقالة بعنوان «تحليل نقدي لنظرية أصالة الوجود» تأليف د. سيّد يحيى يثربي عضو هيئة التدريس في جامعة العلامة الطباطبائي، ومدير مركز الفكر الثقافي الإسلامي. وقام بتعريبها الشيخ أمجد حكيم.





لا شك في أنّ مسألة أصالة الوجود هي إحدى الركائز الأساسية التي تنهض عليها الحكمة المتعالية عند **صدر المتألهين**. والغرض من هذه المقالة هو استعراض مراحل نمو وتطوّر هذه المسألة، ومتابعة سيرها منذ أقدم العصور وإلى وقتنا الحاضر. وسوف نبحث في كيفية تفسير هذه النظرية وفق ما جاء في الفلسفة المتعالية، كما سوف نتعرّض لتفسير آخر لها، مع مقارنة هذين التفسيرين، ونوعية العلاقة بينهما.

ومضافًا إلى الاهتمام بقواعد وأسس تطوّر أصالة الوجود، سوف نتعرّض للنتائج المترتّبة على ظهور هذه المسألة من زاوية نظرية المعرفة، وعلم الوجود، وعلم القيم.

وتعتبر مثل هذه المحاولة إلى حد ما سابقةً؛ لذلك من المؤمّل أن لا يُنظر إليها باعتبارها تجرّؤًا بمقدار ما هي نقطة انطلاق لجهد تحليلي يراد التثبّت منه وتوكيده، مع إعادة اعتبار وبناء أو تنظيم للفلسفة الإسلامية.





من المبادئ والأصول المتسالم عليها في الفلسفة المشائية أنّه «لا تتحقّق ظاهرة في الوجود من دون مادة ومدّة»[١]. وهذا يعني أنّه لا بدّ من وجود البيض مقدمةً لوجود الطيور، ولا بدّ من وجود الوقت المناسب الذي يستغرقه الحصول على الطيور، وإلّا فلا يمكن أن توجد ظاهرة من العدم دفعةً واحدةً من دون استعداد ملائم ووقت مناسب.

وهذا الأصل يصدق أيضًا في مورد النظريات والمبادئ الفلسفية نفسها، بل إنّ **ملا صدرا** لا يدّعي - خلافًا **لابن عربي**[٢] - أنّه قد أُلهِم الحكمة المتعالية دفعةً واحدةً من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو من إمام معصوم؛ لذلك، ينبغي النظر إلى الأرضية الملائمة التي ساعدت في ظهور نظرية أصالة الوجود، ودراسة العوامل التي ساهمت في نموّها وتطوّرها.

١ - أصالة «الباطن» في العصور القديمة

تعني الأصالة من وجهة نظر علم الوجود تملّك الواقع، ومنشأ الآثار.

---

(١) ابن سينا، **النجاة**، المقالة السادسة في النفس، الفصل ٤٢، الصفحة ١٧٩. ويعبّر عن ذلك عادةً بأن كل حادث مسبوق بمادة ومدة. والمادة هي جانب الاستعداد الإمكاني الذي كان للحادث قبل التحقّق، والمدة هي الفسحة الزمنية التي احتاجها الحادث وهو بسبيل التدرج للتحقّق. [المحقق]

(٢) ادعى ابن عربي في مقدمة كتابه **فصوص الحكم** أن نبي الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم كاشفه بهذا الكتاب من خلال الرؤية أواخر محرم سنة (٦٢٧)، وأمره بتبليغه للناس.





وذلك مقابل الاعتبار الذي هو فرض عقلي يستند إلى التصوّر والوهم، فلا يمتلك الواقع ولا يكون منشأً للآثار.

ويمكن أن تعزى بدايات بحث «الأصالة» إلى الاهتمامات المبكرة بظواهر العالم المحسوسة لنا. وقد لا نعلم بالتحديد متى وأين نشأ هذا النوع من النزاع بشكله المثير للجدل، إلّا أنّنا ندرك أنّه، ومنذ زمن بعيد، وجِد بين الفلاسفة من أنكر أن يكون هذا العالم الظاهر حقيقةً، ونفى عنه الأصالة. إنّ جميع الاتجاهات الفلسفية الواقعة تحت تأثير **فيثاغورس**[١] تنظر إلى ظواهر العالم كافّةً على أنّها مظاهر خادعة وكاذبة، وآفاق مظلمة تتكسر عندها أشعة الأنوار الإلهية[٢].

إنّ أولئك الذين أنكروا أصالة العالم الظاهر أرجعوا الأصالة إلى عالم ما وراء الإحساس المباشر، وهو العالم اللامرئي؛ عالم الغيب والباطن. ولهذا العالم اللامرئي - والذي يكون العالم الظاهر بمثابة الظل له - اسم خاص في كل لغة وقومية. وربما يكون الهنود من أوائل الشعوب التي مهّدت الطريق لمثل هذه الرؤية. ولا أقل، تعتبر **الهند** من الأقطار القليلة التي نقلت عنها مثل هذا التعاليم - بصورة مكتوبة - ومنذ زمن سحيق.

---

(١) هذه الاتجاهات يعبّر عنها بالفيثاغورية Pythagoreanism؛ وهو مصطلح يستخدم للإشارة إلى المعتقدات الباطنية والميتافيزيقية التي آمن بها فيثاغورس وأتباعه الفيثاغوريين، فقد سيطرت نبرة دينية على أفكار فيثاغورس وأتباعه في موضوع تفسير الحقيقة، وكانوا في أغلب الظن مصدر إلهام كبير لأفلاطون والأفلاطونية وما أطلق عليه لاحقًا بالفيثاغورية الجديدة. [المحقق]

(٢) برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الجزء ١، الفصل ٣.

ففي نصوص **الأوبانيشاد**[١] وتعاليمه، لا تبنى الحقيقة (الأصالة) على المنطق والاستدلال، وإنّما تقوم اختباراته على البصيرة والرؤية الداخلية. والإنسان ببصيرته يستطيع النفوذ إلى الحقيقة الأبدية ما وراء الظواهر المتغيّرة، وبالتالي اكتشاف المبدأ في باطن الأجزاء المتغيّرة، والاعتبارات العقلية، والعالم المتغيّر.

إنّ تغيّرات العالم وظواهره هي **مايا** maya في **الأوبانيشاد**. وإنّ حواسنا لا تكشف إلّا عن هذه المايات والأوهام والخيالات، بسبب محدودية الطبيعة البشرية ذاتها. هذه المحدودية الفطرية - وبالتعبير الهندي **الأفيدياس** avidyas - التي تعكس وعينا للتنوّع والتغيير في العالم تقيّد معرفتنا بحدود الكثرة والتغيّرات في العالم، وبالتالي تكون المايا محدودةً. لهذا، يكون بمقدورنا فقط أن ندرك عالم الكثرة والتغيّر دون النفوذ إلى حقيقة العالم الثابتة **براهمن**[٢] brahma. إنّ **البراهمن** - العالم الحقيقي الغائب - لا يرتبط بأية ظاهرة، ولا يتعلّق به شيء، وهو مع ذلك ليس معزولًا، بل إنّ أي شيء غيره أو خارجه هو سراب ووهم[٣].

---

(١) الأوبانيشاد Upanishad دستور ديني يرجع إلى ستة آلاف سنة. وهو يمثل القسم النظري من مجموعة الكتب الدينية لدى الهندوس والتي تسمى «الفيدا». والترجمة الحرفية للأوبانيشاد هي: أن تجلس عن قرب بخشوع، وهذا يعني التلميذ الذي يجلس بكل احترام أمام معلمه ليتلقى منه العلم. وتعني كلمة أوبانيشاد كذلك: المذهب السرّي (التقية)، لأن فيه أفكارًا لا يستوعبها إلا من بلغ مرحلةً متقدمةً من النضج الروحي. [المحقق]

(٢) «البراهمن» هو الإله المطلق عند الهندوس، والقائم بذاته، والحقيقة العليا. وهو خال من كل الصفات، ولا يمكن الحديث عنه بالكلمات. [المحقق]

(٣) داريوش آشورى، **الأديان والمذاهب الفلسفية**، الهند، الفصل ١٧.





٢ - أصالة «المُثل» عند سقراط وأفلاطون

تستند ظواهر العالم إلى افتراض وهمي اعتباري، ومع ذلك فقد أدخل **أفلاطون** - أحد عظماء الفلاسفة - هذه الفكرة إلى فلسفته، وحوّلها من فكرة دينية ذات طابع أسطوري إلى واحدة من أكثر المبادئ الفلسفية إثارةً للجدل. فنجد في نصوص **أفلاطون** فكرة العالم الظاهر بوصفه ظلال، وفكرة عالم **المثل** بوصفه حقائق ثابتة.

ولتوضيح هذا الموضوع، بحث **أفلاطون** في عمله الضخم والمعروف **الجمهورية** عن أهمية الفلسفة والفلاسفة[1]، وأفصح من خلال قصته الرمزية المشهورة «الكهف» عن حقيقة الموقف.

وحسب هذه القصة الرمزية فإنّ هؤلاء الذين لم يتوصّلوا إلى نوع معيّن وواضح من المعرفة هم كالسجناء الذين قيّدوا منذ نعومة أظفارهم بالسلاسل في داخل الكهف، فلا قدرة لهم على الحركة والنظر إلى الخلف حيث مدخل الكهف، وإنّما هم قادرون فقط على النظر إلى الأمام عند أقصى الكهف. وهناك في الخلف - خارج الكهف - نار مشتعلة، بحيث يصل ضوء النار إلى نهاية الكهف، وبين النار ومدخل الكهف طريق يستعمله المسافرون الذين يحملون بضائعهم على ظهور مواشيهم، ونتيجة ذلك، فإنّ ظلال المسافرين

---

(١) تصوّر نظرية الكهف الناس على أنهم سجناء مقيدون إلى جدار الكهف، لا يستطيعون رؤية الشمس ولا رؤية الأجسام الحقيقية التي تمر من أمامها، كل ما يستطيعون رؤيته هو الظلال التي تسقطها تلك الأجسام على جدار الحائط الموجود في الكهف. والفيلسوف هو الوحيد القادر على التحرر من قيود الحس والوصول إلى إدراك الوجود العقلي، والأشياء في جوهرها، والوجود المطلق. نظرية الكهف موجودة كاملةً في محاورة الجمهورية لأفلاطون. [المحقق]



والماشية وظلال الأحمال تنعكس على جدران الكهف بحيث يراها أولئك القابعون داخل الكهف ولا يرون سواها. وأخيرًا، يتمكّن أحد السجناء من الإفلات من الكهف، ويرى الأشياء الخارجية بضوء الشمس، فيكتشف أنهم قد خدعوا طويلًا بعالم الظلال[١].

وفكرة عالم الظلال مقتبسة من **أمبيدوكلس** Empedocles، وقد يعود أصل هذه الفكرة إلى رمزية **أورفيوس**[٢]. ومهما يكن، فقد أدرج **أفلاطون** هذه الرمزية إلى نظرية **المثل** التي لم تكن مسبوقةً في مجالها.

ووفقًا لنظرية **المثل**، فإنّ جميع أنواع ظواهر العالم المحسوس هي بمثابة الظلال **للمثل**. وعلى سبيل المثال، أفراد البشر هم ظلال **مثال** الإنسان، وأفراد الخيول هم ظلال **مثال** الحصان، الخيرية، والعدالة، وكذلك جميع أنواع الظواهر المتغيّرة والمتعدّدة التي تخالطها الأوصاف المتضادة في هذا العالم، والتي هي موضوعات حواسنا، ومصادر أفكارنا، هي من هذا القبيل. وهذه **المثل** بسيطة، وثابتة، وقابلة للإدراك على ضوء العقل، ومصادرنا المعرفية.

---

(١) **جمهورية أفلاطون**، ترجمة فؤاد روحاني، الصفحتان ٥١٤ و٥١٥.

(٢) **تاريخ الفلسفة الغربية**، مصدر سابق، الجزء ١، الفصل ٦.

وأورفيوس شخصية ميثولوجية، اشتهر بغنائه بين الموتى وتنقّله بين عالمي الأحياء والأموات. وتشير الأسطورة إلى أنه عندما توفيت زوجته ذهب إلى الدنيا السفلى ليستعيدها إلى الحياة مرةً أخرى في الدنيا العليا. [المحقق]





٣ - أصالة «الواحد» في الفلسفة الأفلوطينية

في أبحاث **أفلوطين** أيضًا، فإنّ للوجود جهتين: الظواهر، وما تؤول إليه. والعلاقة هنا ليست كعلاقة الظواهر المتغيّرة **بالمثل** الأفلاطونية التي تتصف بالبساطة، فإنّ نظرية الفلسفة الأفلوطينية تختلف عن نظرية **أفلاطون** في **المثل** من ناحيتين:

أولًا: في نظرية **المثل**، فإنّ أفراد أيّ نوع هي ظلال **مثالها** الواحد؛ ولهذا فإنّ عالم **المثل** أيضًا متعدّد بحسب تعدّد الأنواع، ويمكن أن يحتوي على التنوّعات: الحصان فيه **مثال**، والإنسان **مثال** آخر، وهكذا. وهذا التعدّد في عالم **المثل** لا يشير إلى وحدة الأنواع العليا. وهذا بخلاف تعاليم **أفلوطين**، حيث التنوع يرجع إلى الوحدة؛ إذ تعدّد الطبيعة والعالم الظاهر يرجع إلى وحدة النفس، وتعدّد النفس يرجع إلى وحدة العقل، وفي النتيجة، فإنّ كل التعدّدات تفنى في وحدة «**الواحد**».

ثانيًا: إنّ الظلال وظواهر العالم المحسوس - في نظرية **المثل** - وبغض النظر عن ضعف هويّاتها مقارنةً **بمُثلها**، هي مع ذلك مستقلّة عن **مُثلها**. والعلاقة بين هذه الظواهر المتغيّرة **ومثلها** كالعلاقة بين الشيء وظلّه. بينما العلاقة بين العالم الظاهر من جهة، ونفس العالم، وعقل العالم، **والواحد** من جهة أخرى، هي علاقة الظاهر والباطن بحسب نظرية **أفلوطين**؛ لذلك فإنّ **الواحد** غير منفصل عن العالم، إنّه **الواحد** الذي يظهر في مظاهر العالم وهو بنفس الوقت غيرها؛ لذلك - مقارنةً بنظرية **المثل** - فإنّ تعاليم **أفلوطين** تكشف عن حالة صوفية لا يمكن دركها عن طريق العقل والفكر. لا شيء يمكن أن يقال أو يكتب عن **الواحد**. **الواحد** هو كل شيء وكذلك لا



شيء، هو يضم كل شيء وبنفس الوقت هو منزّه عن كل شيء.

والعلاقة بين العالم و**الواحد** هي علاقة صوفية تفهم عن طريق المكاشفة لا عن طريق العقل؛ لذلك كل الأشياء في العالم سواء كانت روحية أو مادية هي مظاهر **الواحد**، و**الواحد** شمس كامنة في قلب كل موجود، وفي كل جزء من عالم الكون.

٤ - أصالة «الوجود» في العرفان الإسلامي

لتوضيح المسألة لا بد من توضيح المقدّمة التالية:

ساد منذ أمد بعيد تقسيم للظاهرة بحسب التحليل الذهني إلى أمرين: الوجود والماهية. فقد أثار **أرسطو** تقسيمًا يستند إلى ذلك.

كما جعل **ابن سينا** العلل الأربع على نوعين، فاعتبر العلل المادية والصورية علل الماهية، والعلل الفاعلية والغائية علل الوجود(١)؛ ذلك أنّ تقسيم الأشياء إلى وجود وماهية هو تقسيم عقلي، وإلّا فالشيء الموجود في العالم الخارجي لا يتمتّع بأية ثنائية؛ فالإنسان، والخيل، والصخور، والمياه، والأشجار.. كلٌّ منها يشكّل ظاهرةً عينيةً لا تقبل القسمة إلى وجود وماهية بأيّ حال من الأحوال. الماء الذي في القدح على المنضدة هو وجود للماء، وبكلمة أخرى، فإنّ هناك شيئًا ما في القدح، وذلك الشيء هو الماء وليس الحجر مثلًا، والتعيّن والتشخّص هو بنفس الماء، وما

---

(١) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، النمط ٤، الفصلان ٥ و٦.





يميّزه عن كل الظواهر الأخرى هو كونه ماءً، وبالتالي فإنّ كل شيء هو ما هو في ذاته، لا شيء غيره. من هنا، تتمتّع كل ظاهرة بحد محدود وتعريف جامع للأفراد ومانع للأغيار. ولهذا أيضًا، فإنّ الانقلاب - وهو التغيير المفاجئ من ظاهرة إلى أخرى - هو محال، ولنفس السبب فإنّ الاتحاد بين ظاهرتين يكون مستحيلًا. وقد أثبت **ابن سينا** هذه المسألة في أبحاثه الفلسفية بالدليل(١).

الذين يثقون بإحساساتهم وعقولهم وينأون بأنفسهم عن الأساطير والخرافات لا يملكون إلّا أن يوافقوا هويّات الأشياء. بالنسبة لهؤلاء الماء هو ماء، والحجر هو حجر، والحصان هو حصان؛ لأنّه بحسب الفلسفة المشّائية، فإنّ أساس الفهم هو القوى الإدراكية الظاهرية، أي الحواس والعقل.

وبطبيعة الحال، نحن نستطيع أن نثق بالهويّات التي تحصل في أذهاننا بصورة تعاريف وماهيات. ويمكن لقوانا المُدركة وحدها أن تثق بحقيقة الهويّات، أو الهويّات الحقيقية. وأمّا أنّ الحقيقة مقتصرة على العالم الظاهر، أو ليست كذلك، فتلك مسألة أخرى.

ونظرًا للإشكالية الآنفة، ووجود أكثر من سبب على أنّ الحقيقة غير منحصرة بالضرورة في العالم الظاهر(٢)، عقد **ابن سينا** في آخر أعماله الفلسفية المتماسكة، **الإشارات والتنبيهات**، فصلًا للبحث حول الغيب؛ ومع ذلك، سواء كان الموجود مساوٍ للمحسوس أم لا،

---

(١) **الشفاء**، مصدر سابق، المقالة ٥، الفصل ٦؛ **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، النمط ٧، الفصول ٧ إلى ١٠.

(٢) **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، النمط ٤، الفصول ٤ إلى ١٢.



فإنّ الشيء المهم للفيلسوف الواقعي هو التسليم بهويّتها العينية والواقعية. وتحديدًا المعنى الحقيقي للماهية، أي الهوية العينية نفسها.

قال **فلاطوري**[(١)] إنّ الماهية في الفلسفة الإسلامية قد فقدت معناها الدقيق الذي استعمل في ميتافيزيقا **أرسطو**، وهذا التحول في الماهية حدث في مفهوم «ما». و«ما» في الأصل بمعنى ما يتعيّن، وبالتالي فإنّ ماهية الظاهرة هي ما به تكون الظاهرة هي هي في عينيّتها. ما هي ماهية الماء: يعني ما هو الماء، وهو ما يوجد في القدح على المنضدة.

ولكن في الفلسفة الإسلامية، فقد تغيّرت «ما» إلى «ما هو؟» واتخذت طابعًا استفهاميًا. طبقًا لذلك، فإنّ الماهية هي المفهوم أو المفاهيم التي تأتي في جواب «ما هو؟»، وبالتالي، المقصود من

---

(١) الدكتور عبد الجواد فلاطوري، عالم ومحقق إسلامي، وهو حفيد الحكيم ملا اسماعيل الأصفهاني أستاذ السبزواري في الفلسفة. قضى ثلاث سنوات ملازمًا للفيلسوف المعروف ميرزا مهدي آشتياني (ت ١٣٧٣هـ). وفي سنة ١٣١٣هـ وبعد نيل المراتب العلمية العالية في الفقه والأصول والفلسفة، شد رحاله إلى ألمانيا للاطلاع على الفلسفات الأخرى. أطلق عليه أساتذته، ومنهم الميرزا مهدي آشتياني، لقب «الحكيم»، واعتبروه في المباحثات الفلسفية صاحب توجهات حكيمة وانتقادات علمية، ومن حيث عمق التفكير والأفكار العلمية وصفوه بأنه من مفاخر إيران. من مؤلفاته: مقالة بعنوان «العقل كدليل نهائي على حقوق الشيعة»؛ كتاب **تغير بناء الفلسفة اليونانية بتأثير طرز الفكر الإسلامي**. قام بتدريس الفلسفة في جامعة كولون بألمانيا. وقد كان له سهم وافر في إنشاء «مركز التحقيق في العقائد والعلوم الشيعية في جامعة كولون». عن مجلة **كيهان انديشه**، العدد ٨٠. [المحقق]



الماهيات أمور ذهنية، بخلاف المعنى السابق لـ«ما هو؟» والذي يعنى به الظاهرة العينية.

بعد هذه المقدمة الطويلة نسبيًا، نوضح فيما يلي الخطوط العامّة لنظرية أصالة الوجود من وجهة نظر العرفان الإسلامي:

في العرفان الإسلامي، وكما هو الحال في الاتجاهات الأفلاطونية والأفلوطينية، تكمن الحقيقة الأصيلة وراء ظواهر العالم، وتغدو المظاهر والظواهر كافّةً بمثابة الظلال والأشباح، ومن شؤون الحقيقة الأصيلة. فلا يتطرّق التعدّد والتكثّر إلى الحقيقة الأصيلة - خلافًا **للمُثل** الأفلاطونية -، بل ليس هناك إلّا الوحدة المحضة، كما هو الأمر بالنسبة **للواحد** الأفلوطيني.

وهذه الحقيقة الأصيلة تسمّى بحسب العرفان الإسلامي بـ«الوجود». فالوجود هو الحقيقة الأصيلة، والوحدة والوجوب هما من اللوازم الذاتية لهذه الحقيقة. والوجود في جوهره صرف الوجوب والوحدة، وكل ما عداه (مع صرف النظر عنه) لا يكون له حظ من الأصالة؛ وإنما هي تجليات وشؤون واعتبارات وأوهام. فليس في حقيقة الوجود أي لون من ألوان الكثرة، وإنّما هي الإدراكات الضعيفة والأعين الحولاء لا ترى من الوجود سوى الأشباح والظلال والمرائي المتكثّرة، وهي قاصرة عن إدراك جانب الوحدة الحقيقية. إنّ اتّباع النظر الصحيح، وموافقة البصيرة، يقودنا إلى الحقيقة الواضحة: لا يوجد أحد غيره. لا يوجد إلّا هو. «لا إله إلّا هو»[1].

---

(١) قال في **المشاعر**: «فكل وجود سوى الواحد الحق لمعة من لمعات ذاته، ووجه من وجوهه، وإنّ لجميع الموجودات أصلًا واحدًا هو محقّق الأشياء، فهو =





ويعتبر **داوود القيصري** (ت ٧٥١هـ) أحد كبار الشراح على عرفان **ابن عربي** والمعلّقين عليه، وهو لم يقتصر دوره على التعليق والشرح للنصوص الأصلية مثل **فصوص الحكم لابن عربي**، **وتائية ابن الفارض**، وشرح غوامضهما، وإنّما أوجد نظامًا خاصًا، ومنهجًا شاملًا لتعاليم العرفان مع بيان وترتيب ووضوح كبير في التعبير.

اقترح القيصري في مقدّمتيه على الكتابين الآنفين **فصوص الحكم** و**التائية**(١) نظامًا متماسكًا وغير مسبوق في مجال دراسة التعاليم الصوفية والعرفان النظري. ومنذ ذلك الوقت، نجد أنّ تحديد المسائل الأساسية في العرفان النظري، وتنظيم القواعد، وترتيب الفصول والمبادئ والنتائج، كل ذلك يستند في الأساس إلى هاتين المقدّمتين.

كما تطرّق في هذين العملين للحديث عن موضوع العرفان بصورة تخصّصية، وبحث في الوجود باعتباره الحقيقة الأصيلة المطلقة، وكشف عن الخصائص والمزايا التي تتمتّع بها المسائل والمباحث العرفانية. كما تعرّض للبحث حول تنزّلات الأسماء والصفات، والعوالم الخمسة: التوحيد، والنبوّة، والولاية، والخلافة،

= الأصل والباقي ظهوراته، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن، وفي الأدعية المأثورة: يا هو، يا من هو، يا من لا هو إلا هو، يا من لا يعلم أين هو إلا هو»؛ **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحة ١٠٣. [المحقق]

(١) تحتوي كلا المقدمتين على شرح واف ومستقل ومتكامل عن العرفان النظري، وقد أشرف السيد جلال الدين آشتياني على مقدمة **شرح الفصوص**، ونشرت تحت عنوان: **شرح مقدمة قيصري**. وأما مقدمة **شرح التائية** فقد نشرت بعنوان **العرفان النظري**، واحتوت على مقدمة حول نشأة العرفان وتكامله.





وختم النبوّة والخلافة. كل هذا وفق ترتيب وتسلسل منطقيين.

وفيما يخص وجود الواجب، والهويّات، وتعيّنات العالم، يقول **القيصري**:

«إنّ كل شيء سواه هو بمثابة أمواج البحر التي تظهر فقط لأولئك الغافلين عن حقيقة البحر، وغاية ما يمكن أن يدركونه هو ما يرسله البحر إليهم، وهو هذه الأمواج التي ظهرت عن طريق البحر. ولكن، ليس كل ما يبدو لنا على أنّه حق فهو كذلك، وليس كل ما يمكن أن يكون في خيالنا يكون متحقّقًا وموجودًا. لذلك، فإنّ كل موجود - ما عدا اللّه - هو خيال محض، ولا وجود لغير الحق»[١].

بطبيعة الحال، يرى العرفاء في هذا المنظور حلًا للمشكلة المعرفية. وبمعنى أدق، هم يرون الظواهر الموهومة على أنّها بمثابة أمواج البحر. ولهذا، فإنّ الوجود الحقيقي لا يمكن أن يدرك من خلال الحس والعقل. إذًا، يجب النظر في عوامل أخرى للمعرفة، من هنا قالوا: إنّ الحقيقة ليست قابلةً للإدراك إلّا عن طريق كشف الحجاب (المكاشفة).

وأولئك الذين عايشوا عالم الكثرة يصعب عليهم القبول بأنّ هذه الكثرات هي مجرّد أوهام، وإذا ما تكلّم أحد ما عن الحقائق التي خلف الظواهر فإنّهم لن يصدقوه. ولكنّهم متى ما بلغوا عالم الجمع والتوحّد فإنّهم سوف يعاينون تلك الحقيقة، ويجدون أنّه: لا هو إلّا هو (هناك واحد فقط، ولا وجود لشيء سواه).

---

(١) **مقدمة القيصري**، المقصد ١، الفصل ١.



وفيما يخص مقام «الجمع»، يقول **القيصري**:

«الجمع يعني زوال الحدوث بواسطة نور القدم، وهلاك وفناء الممكنات في عين ذات الحق والحضرة الأحدية. والهلاك والفناء هنا لا يعني أن كل موجودات العالم سوف تتلاشى بالكامل، ويبقى رب الأرباب وحيدًا من دون أية مخلوقات!. وهو رأي أهل الحجاب (أهل الظاهر من المتكلّمين) الذين يعتقدون بأنّ اللّه تعالى كان - قبل إيجاد هذا العالم - وحده، ثم بعد ذلك خلق الممكنات وأوجدها من العدم. ومثل هذا القول لا يمكن تبنّيه. وإنما - بحسب نظرة العارف في مقام الجمع - فإنّ الحق ليس له شريك في الملك ولا رقيب دائمًا وأبدًا، وأن كل وجود حقيقي فهو له وحده. وأما الموجودات التي تنعت بالغير والسوى.. فهي مستهلكة في عين الذات الإلهية. بمعنى أن الذات الإلهية تتجلى في المراتب المرائي بأشكال وصور مختلفة»[١].

أصالة الوجود بنظر صدر المتألهين

تقدّم أنّ مسألة أصالة أو اعتبارية ظواهر العالم شكلّت محورًا للنقاش بين العرفاء المسلمين قديمًا. فقد اعتبرت الظواهر المحسوسة والملموسة بالخصوص أمورًا اعتباريةً وهميةً، والأصالة والعينية والحقيقة تكمن خلف ما نعرفه عن تلك الظواهر المتغيّرة والمتكثّرة؛ إذ الحقائق ثابتة وبسيطة.

وكما رأينا، فقد تأرجح هذا الرأي على امتداد التاريخ. وعلى

---

(١) المصدر نفسه، المقصد ٣، الفصل ١.





سبيل المثال، فقد استبدلت نظرية تعدّد «المثل» في فلسفة **أفلاطون** بفكرة وحدة «الواحد» في فلسفة **أفلوطين**. فيما أخرجت النفوس والمجرّدات - في العرفان الإسلامي - من تحت الأصالة، إذ لا فرق بين عالم الجبروت أو الملكوت أو الملك من حيث النتيجة والمآل؛ فإنّ جميع المظاهر والتجليات هي بحكم العدم، ووجوداتها غير متعيّنة.

ومن الواضح أنّه يوجد في مقابل هذا الرأي اتجاه آخر، يرى أنّ الأصالة للظاهرة نفسها، ويرفض تقسيم العالم إلى ظاهر وباطن بالطريقة المعهودة في تلك المذاهب، فلا يتنوّع هذا العالم إلى ظاهر نعرفه، وباطن يمثّل الحقيقة.

هذه هي وجهة النظر التي سادت بين عموم المفكّرين والناس، وهو المبدأ المتّبع والأصل الارتكازي في الفلسفة المشّائية؛ الإنسان، والجدول، والبيت، والأشجار، والزهور، والثعابين، والأسماك، وجميع المخلوقات الأخرى، تشكّل ظواهر عينية وأصيلة.

بنظر فيلسوف مشّائي مثل **ابن سينا**، أيّ ظاهرة هي تجلّي وظهور، وليست خفاءً لحقيقة. نعم، لا يحصر **ابن سينا** العالم بخصوص هذا العالم الظاهر، بل يرى أنّه يوجد إلى جانبه عالم آخر، وهو عالم المجرّدات، وهو يتّسم أيضًا بالواقعية.

والعلاقة بين العالم المجرّد والعالم المادي والمحسوس هي علاقة العلية، وليست هي علاقة الظاهر والباطن، والأصالة والاعتبار. بل إنّ ظواهر العالم المحسوس كلّها ظواهر واقعية، وأصيلة، وعينية، ولها تحقّق، وليس وجودها وهميًا.

وبالطبع، عندما نقارن العالم المادي بالعالم المجرّد من الناحية الفلسفية، أو نقارن الدنيا بالآخرة من الناحية الدينية، نجد أنّ عالم المجرّدات والآخرة متقدّم في الرتبة على العالم المادي. إلّا أنّه لا ربط لهذا بموضوع البحث هنا.

والآن، يجب أن نرى إلى أيّ من الرأيين تنتمي أصالة الوجود من منظور **صدرا**:

١ - استقر مصطلح «أصالة الوجود»، بالمعنى الذي أثير في الحقل العرفاني الإسلامي، في التداول منذ القرن السابع الهجري، لا أقل، حيث أصبح لدينا رؤية واضحة ومعروفة في هذا الجانب.

وبحسب هذه الرؤية، لا يوجد بين موجودات العالم وجود حقيقي سوى وجود واحد، هو وجود الواجب، وما عدا ذلك: «ليس فى الدار غيره ديّار». وفي الواقع، لا يوجد أكثر من واقعية واحدة، وكل شيء غيره موهوم، ولا شيء.

لذلك، فإنّ جميع الهويات والتعيّنات ولوازمها وآثارها ستكون مجرّد أوهام إن لم تكشِف لنا عن الوجود الواقعي الحقيقي الذي هو الوجود حقيقةً، وجميع ما في الوجود آثاره ولوازمه. ليس نحن فقط، بل كل ظواهر العالم المادي والمجرّد هي - بحسب تعبير **جلال الدين الرومي** -كخيال الأسد في العلم:

«نحن جميعًا أسود، ولكن نشبه الذين يظهرون في العلم
نحن عادةً في هجوم، ولكن في مهب الريح
معركتنا بعض الأحيان ظاهرة، وبعض الأحيان مخفية في الريح
نحن نقنع أنفسنا بالواحد الذي لا يظهر».





٢ – تعني أصالة الوجود بالمعنى الصدرائي أنّ كل ظاهرة ممكنة، كالإنسان، والصخور، والأشجار، والمياه، وما إلى ذلك، هي مركّبة من ماهية خاصّة في حد ذاتها، ومن وجود خاص بحسب ماهيّتها [كل ممكن فهو زوج تركيبي من وجود وماهية].

وهذا التركيب بالطبع يستند إلى التحليل العقلي، وكما تقدّم فإنّه بحسب هذا التحليل، يكون وجود أيّ ظاهرة غير ماهيّتها، ويصطلح على ذلك بـ«زيادة الوجود على الماهية» بالاصطلاح الفلسفي. والسؤال الذي يطرح نفسه بطبيعة الحال هو: هل أنّ لهذين الجزئين الذهنيّين (الماهية والوجود) تحقّقًا في العالم الخارجي؟ ويمكن النظر إلى المسألة من أربع محاور:

١ – أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

٢ – أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

٣ – أصالة الوجود والماهية معًا.

٤ – عدم أصالة أيّ واحد منهما.

الخيار الأخير لا يحظى بالقبول من أحد، فضلًا عن أن يكون معقولًا في نفسه.

وبالنسبة للخيار الثالث، فإنّه من غير المعقول اعتبار أية ثنائية في جوهر الشيء الواحد، ويبدو أنّه لا أحد يتبنّى مثل هذا الرأي. نعم، إذا كان المقصود من أصالتهما (الماهية والوجود) معًا أنّ الهوية العينية تكون منشأً لانتزاع عنوانين هما: الوجود والماهية، فيمكن أن يثمر ذلك في تقارب وجهات النظر مع الفلسفة المشّائية.



أمّا الخيار الثاني، فهو يمثّل في الواقع الاتجاه العام السائد، سيّما لدى أتباع الفلسفة المشّائية. ولكنّه لا ينسجم مع تفسير **ملا صدرا** لموضوع الماهية.

ويشترط في «ما» أنّها ماهية تنسب إلى الخارج، ولا ينبغي أن تغفل الجانب الخارجي فيما تعطف عليه. بمعنى أن مصطلح «ماهية» ليس مقصودًا [بنفسه]، بل باعتباره مرآةً تعكس ما هو خارج نطاق الذهن. وحين نتكلّم عن ماهية الماء، فإنّنا نشير بذلك إلى شيء موجود خارج نطاق العقل، يسمّى بالماء. وبهذا اللحاظ، تعني أصالة ماهية الماء أنّ ما يوجد داخل القدح على المنضدة هو شيء أصيل وليس وهمًا. الماء في حد ذاته هو أمر حقيقي له آثاره وخواصه، من قبيل أنّ شرب الماء يوجب رفع العطش مثلًا. وهذا بخلاف رأي **أفلاطون** و**أفلوطين** وعرفاء الإسلام ممّن وافقهما الرأي؛ فإنّ الواقع الأصيل عندهم هو وراء هذا العالم وظواهره، وظواهر هذا العالم هي ظلال وأوهام لا غير.

ولكن، إذا أخذنا بعين الاعتبار معنى الماهية بالمفهوم الصدرائي والذي هو أمر ذهني مفصول تمامًا عن الوجود، وقلنا مع ذلك بأنّ الماهية أصيلة، بأن اعتقدنا أنّ الماء هو هذه الماهية والمفهوم الذهني بمعزل عن التحقّق الخارجي، وعن الوجود؛ وبعبارة أخرى إنّ ماهية الماء تتمتّع بالواقعية ويترتّب عليها واقع المائية دون أن تحتوي على الوجود، فإنّ هذا النظر غير معقول قطعًا، والموقف الذي ينبغي اتخاذه إزاء هذا القول جدير بالرفض والازدراء.

بدون شك، إذا وجد من يعتقد بأنّ الماء - الذي يوجد في القدح مثلًا - إنّما يرفع العطش بوصفه ماهيةً ذهنيةً صرفةً لا





تحقّق لها في الخارج، أي إنّها ماهية بدون وجود، وبعبارة أخرى، إنّ الماهية الواقعية لا تحظى بالموجودية وهي مع ذلك تتصف بالواقعية! إنّ مثل هذا الاعتقاد يستحق بجدارة رفض وازدراء **ملا صدرا** وأتباعه. لكن يبدو أنّ ذلك ليس هو محل نظر أهل التدبّر والتحقيق. وهكذا، يتضح أنّ هناك تناقضًا واضحًا في الجمع بين القول بالحقيقة الواقعية، والإعراض عن الوجود والواقعية! وفي هذا مغالطة واضحة، لا يعقل وجود قائل بها. وينبغي عند تبيين المسألة وتنقيح موضوع البحث الابتعاد عن السطحية في التفكير المجانب للمنطق.

وأصل القضية هي على النحو التالي: ثمّة واقع حقيقي نواجهه في هذا العالم ويجب أن نسلّم به، وبخلاف ذلك سوف لن يكون للمعرفة والفلسفة أي معنًى ومضمون. وهذه الواقعية نباشرها بواسطة الحس والتجربة، ونرتّب عليها النتائج بواسطة الفكر والعقل. إنّ حسّنا وعقلنا ينقلان إلينا العالم على أنّه عبارة عن مجموعة من الهويّات: البشر، والخيول، والأرض، والشمس، والتفاح، والسكر، إلخ.

وإنّ إدراكاتنا الحسية وأفكارنا ترى أن الأصالة هي لهذه الهويّات، أي إنّ كل واحد من هذه الهويّات إنّما يمثل واقعه الخاص به، وليس شيئًا آخر. وهذه الهويّات واقعية، لا أنّها ظل الواقع. وحقيقية، لا أنّها مجاز. وعينية، لا أنّها خيال ووهم. وبكلمة واحدة؛ هي الشيء «الأصيل»، لا «الاعتباري»، إذ هي الأصل، وهي منشأ الآثار والأفعال، فالإنسان هو الذي يوجد ويفكر، والحصان هو الذي يوجد ويمشي، والحجر هو الذي يكون له وزن وحجم. وهذه الهويّات

ليست مثل «الأسد المرسوم على العلم» الذي لا يكون منشأً لآثاره وأفعاله. هذا ما تعنيه أصالة الماهية، وبخلاف ذلك سوف لن يكون لها معنى ومضمون.

إلّا أنّ المتحصّل من نظر **ملا صدرا** لا يفيد مثل هذا المعنى. فهو يقصد بأصالة الماهية أن العينية تكون للماهية دون الوجود، ولذلك رفض القول بأصالة الماهية، معتبرًا أنّها غير قابلة للنقاش. ولذا، تبنّى **ملا صدرا** الاحتمال الأول من بين الاحتمالات الأربعة الآنفة، أي القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية.

ورغم أنّ **صدرا** في غير موضع من آثاره، وبخاصة في **الأسفار**(١)، يظهر منه أنّه يتّبع وجهة النظر العرفانية في نفي أصالة الماهية؛ بمعنى نفي أصالة الهويّات وتعيّنات الظواهر في مقابل أصالة وجود الحق، ومضافًا إلى كونه من العرفاء، فقد ادّعى **صدرا** مخالفة نظر المشّائين في وجهات النظر في هذه المسألة.

إنّ الطريقة التي عرض فيها **ملا صدرا** للمشكلة وأدلّتها لا تلازم - عمومًا - مثل هذا الاستنتاج، ويبدو أنّ هذا الاستنتاج نشأ من وضع أصالة الوجود في مقابل أصالة الماهية، فارتبط ذلك التفسير باسمه وعرف به، وإلّا فهو نفسه لم يصرّح بذلك. وفيما يلي نماذج من نصوص **صدرا** حول أصالة الوجود بالمعنيين المذكورين:

---

(١) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحات ٢٨٦ إلى ٣٤٧.



أ - أصالة الوجود بمعناها الغالب عند صدرا (أي أصالة الوجود بالمعنى الظاهري، واعتبارية المعنى):

نجد أنّ **ملا صدرا** يؤكّد على هذا المعنى لأصالة الوجود في جميع أعماله، قال في مباحث الوجود من كتاب **الأسفار**:

«لمّا كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء - بل من كل شيء - بأن يكون ذا حقيقة. كما أنّ البياض أولى بكونه أبيض ممّا ليس ببياض ويعرض له البياض؛ فالوجود بذاته موجود، وسائر الأشياء - غير الوجود - ليست بذواتها موجودةً، بل بالوجودات العارضة لها. وبالحقيقة، إن الوجود هو الموجود»[1].

وقد شبّه **ملا صدرا** الوجود بالنور في أغلب المباحث والمسائل المتعلّقة بالوجود، ولجأ إلى تفسير كلمة «وجود» باستخدام كلمة «نور» في موارد متعدّدة. يقول **صدرا**:

«[...] كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية التي لا تحقّق لها في نفس الأمر، ويسمّى بالوجود الإثباتي. وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته، وعن الماهية بانضمامه إليها. ولا شبهة في أنّه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهية، لا يمنع المعدومية، بل إنّما يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته،

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحتان ٣٨ و٣٩.



وهو الوجود الحقيقي [...] والآن نحن بصدد أنّ الوجود في كل شيء أمر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجودية [...] ومبدأ الأثر وأثر المبدأ ليس إلّا الوجودات الحقيقية التي هي هويّات عينية موجودة بذواتها، لا الوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء، ولا الماهيات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمّت بذواتها وفي حدود أنفسها رائحة الوجود [...] فالغرض أنّ الموجود في الخارج ليس مجرّد الماهيات من دون الوجودات العينية كما توهّمه أكثر المتأخّرين»[١].

ب - أصالة الوجود بمفهومها العرفاني:

استخدم **ملا صدرا** في أعماله المختلفة والمتعدّدة مصطلح «أصالة الوجود» بمفهومه العرفاني، وأسهب - في كتابه الضخم، **الأسفار** - في بحث ومناقشة التفاصيل المتعلّقة بهذا الأمر.

فقد عقد **صدرا** - بعدما أشبع مبحث علاقة السببية بالبحث - فصلًا كاملًا كرّسه «لإظهار الخبايا» المتعلّقة بهذا الموضوع، وأعقبه بخمسة فصول، تحدّث فيها عن أصالة الوجود على طبق المبنى العرفاني[٢]. وقال في الصدد:

«ومحصّل الكلام إنّ جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالية، عقلًا كان أو نفسًا أو صورةً نوعية، من

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحات ٦٤ إلى ٦٦.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٨٦.





مراتب أضواء النور الحقيقي وتجليّات الوجود القيّومي الإلهي، وحيث سطع نور الحق اظلمّ وانهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أنّ للماهيات الممكنة في ذاتها وجودًا، بل إنما يظهر أحكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي أضواء وظلال للوجود الحقيقي والنور الأحدي، وبرهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربّي من الحكمة بحسب العناية الأزلية، وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده، فحاولت به إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة. وحيث إنّ هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل، وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور، ذهلت عنه جمهور الحكماء، وزلّت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصّلين فضلًا عن الأتباع والمقلّدين لهم والسائرين معهم، فكما وفّقني اللّه تعالى بفضله ورحمته للاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية، فكذلك هداني ربّي بالبرهان النيّر العرشي إلى صراط مستقيم، من كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية، ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديّار، وكل ما يترائى في عالم الوجود أنّه غير الواجب المعبود، فإنّما هو من ظهورات ذاته وتجلّيات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته»[1].

وبعد إجراء مناقشة واسعة، والاستشهاد ببعض الاقتباسات من كلمات أهل العرفان، أكّد **صدرا** على أنّ:

«لجميع الموجودات أصلًا واحدًا أو سنخًا فاردًا هو الحقيقة

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحتان ٢٩١ و٢٩٢.



والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته»[١].

ثم قال:

«ولا يتوهّمن أحد من هذه العبارات أنّ نسبة الممكنات إلى ذات القيّوم تعالى يكون نسبة الحلول [...] لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق [...] كل ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الأنحاء فليس إلّا شأنًا من شؤون الواحد القيّوم، ونعتًا من نعوت ذاته، ولمعةً من لمعات صفاته، فما وضعناه أولًا أنّ في الوجود علّةً ومعلولًا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلّة منهما أمرًا حقيقيًا، والمعلول جهة من جهاته، ورجعت علّية المسمّى بالعلّة وتأثيره للمعلول إلى تطوّره بطور وتحيّثه بحيثية، لا انفصال شيء مباين عنه. فأتقن هذا المقام الذي زلّت فيه أقدام أولي العقول والأفهام، واصرف نقد العمر في تحصيله لعلّك تجد رائحةً من مبتغاك إن كنت مستحقًا لذلك وأهله»[٢].

ثم تحدّث في تمثيلات العرفاء فذكر مثال «الواحد ومراتب العدد» بوصفه «أشبه» رمز للتعبير عن وحدة الوجود[٣]. وحذّر من

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٣٠٠.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحتان ٣٠٠ و٣٠١.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٣٠٨. قال: «فكل ما قيل في تقريب هذه النسبة التي للذات الأحدية بالقياس إلى المراتب الإمكانية هو من باب التمثيلات المقرّبة من وجه للأفهام المبعدة من وجه للأوهام. وأشبه التمثيلات في التقريب التمثيل بالواحد ونسبته إلى مراتب الكثرة».



أن يُظن أنّ هذه المطالب تقتصر على الخيال، ولا تثبت بالبرهان؛ فإنّ عدم تطبيقها على البرهان ناشئ عن قصور في النظر، وضعف الشعور بها، وإلا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين[١].

ثم أورد توضيحات مهمّة عن كيفية وجود الممكنات، وأوسعها نقاشًا، مع شواهد من مؤلفات كبار العرفاء، مثل **ابن عربي**، **والقونوي**، و**عبد الله الأنصاري**:

«كأنك قد آمنت من تضاعيف ما قرع سمعك منّا بتوحيد اللّه سبحانه توحيدًا خاصّيًا، وأذعنت بأنّ الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق، وليس للماهيات والأعيان الإمكانية وجود حقيقي، إنّما موجوديّتها بانصباغها بنور الوجود [...] وإنّ الظاهر في جميع المظاهر والماهيات والمشهود في كل الشؤون والتعيّنات ليس إلا حقيقة الوجود [...] فحقائق الممكنات باقية على عدميتها أزلًا وأبدًا [...]

سيه روئى ز ممكن در دو عالم   جدا هرگز نشد. واللّه أعلم»[٢]

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٣١٥. قال: «إياك وأن تظن بفطانتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية، حاشاهم عن ذلك، وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية والمقدمات الحقة الحكمية ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف إحاطتهم بتلك القوانين، وإلا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين».

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحات ٣٣٩ إلى ٣٤١.





مراجعة وتقييم أصالة الوجود

فيما يلي بعض الملاحظات حول رؤية ملا صدرا المشهورة لأصالة الوجود مع نقد وتقييم:

- في الخلفية التاريخية:

كما ذُكر سابقًا، فإنّ لأصالة الوجود العرفانية تاريخ طويل. ونجد أساس الانقسام إلى الأصيل والاعتباري في ثنائية الظاهر والباطن. فيرجع الظاهر إلى الأمر الاعتباري وغير الأصيل، كما يرجع الباطن – من قبيل «عالم المثل»، و«الواحد» – إلى الواقع الحقيقي الأصيل. وتقدّم أنّه منذ القدم وإلى الوقت الراهن، وجد هناك معارضون لمثل هذا الرأي، كما وجد مؤيّدون له.

أما أصالة الوجود الصدرائية، فلا يوجد سجلات واضحة ودقيقة – بالنسبةِ إلينا – حول الأشخاص والاتجاهات المؤيّدة والمعارضة لها. وقد نسب الشيخ **شهاب الدين السهروردي، شيخ الإشراق** (مقتول ٥٨٧ هـ) مثل هذا الرأي إلى المشّائين. أي إنّ المشّائين يرون أنّ كل ظاهرة في العالم الخارجي هي وجود وماهية، والذي يمتلك الأصالة هو الوجود، وليس الماهية.

وقد ناقش **السهروردي** هذا الرأي وردّه بقوله:

«الوجود يقع بمعنًى واحد ومفهوم واحد على السواد، والجوهر، والإنسان، والفرس، فهو معنًى معقول أعم من كل واحد. وكذا مفهوم الماهية مطلقًا، والشيئية، والحقيقة، والذات، على





الإطلاق، فندّعي أنّ هذه المحمولات عقلية صرفة»[١].

ثم شرح وجهة النظر التي تبنّاها بالدلائل والقرائن، وخطّأ المشّائين فيما نسبه إليهم من رأي. وفي وقت لاحق، جعل **صدرا** وأتباعه هذه الأدلّة بعنوان دلائل أصالة الماهية في سياق نقدها والاعتراض عليها[٢]. وفي المقابل، اعتبر أنّ المشّائين من جملة مؤيّدي أصالة الوجود بالمعنى الذي فهموه منها[٣]. ومع ذلك، ثمّة نكتتان تستدعيان انتباهنا في تصريحات **السهروردي**:

الأولى: إنّ الأساس الذي تستند إليه نسبة أصالة الوجود إلى المشّائين ليس واضحًا، فلا نجد لهذه النسبة أثرًا في جميع المؤلّفات المعتبرة لدى المشّائية الإسلامية، أو ما قبل الإسلام حيث لا نلحظ لهذه المسألة أثرًا فيها.

لم يصرّح **ابن سينا** - أحد كبار الفلاسفة المشّائين في العالم الإسلامي - إطلاقًا بهذا المعتقد في أيّ من أعماله. وما فعله **ابن سينا** هو أنّه قال بتركيب كل ظاهرة من ظواهر العالم من وجود وماهية، وعلى هذا الأساس قام بتقسيم العلل الأربعة إلى مجموعتين، هما: علل الوجود، وعلل الماهية[٤]. ولكن، ما لم يتضح في هذا التقسيم، هو:

---

(١) **حكمة الإشراق**، الجزء ١، المقالة ٣، الصفحة ١٧٩، حكومة في الاعتبارات العقلية.
(٢) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان ٣٩ و٤٠، والصفحات ٥٤ إلى ٦٣.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٩؛ والصفحات ٤٧ إلى ٤٩، والصفحة ٣٩٨.
(٤) **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، النمط ٤.



أولًا – إنّ هذا التقسيم عيني، لا ذهني. ولاحقًا، سوف يؤكّد **ملا صدرا** وأتباعه على ذهنية هذا التقسيم. ومن جملة هؤلاء **ملا هادي السبزواري** الذي يقول: «إنّ الوجود عارض المهية تصوّرًا واتّحدا هوية»[١].

ثانيًا – أعرب **ابن سينا**، وعموم المشّائين، عن اعتقادهم بأصالة هذا العالم، أمّا أنّ الأصالة تكون للوجود وليس للماهية؛ فلا يوجد أثر لهذه النظرية في أعمالهم على الإطلاق. وفي النتيجة، لا تصح نسبة هذا القول إليهم.

وأخيرًا، أشار **السهروردي** إلى نكتة ظريفة في مقام التعرّض لخطأ نسبة هذا الرأي إلى المشّائين. وما يشير إليه – بنظري – جدير بالذكر لفهم رأي **صدرا** في مسألة أصالة الوجود. يقول **السهروردي**:

«ومن احتج – في كون الوجود زائدًا في الأعيان – بأنّ الماهية إن لم ينضم إليها من العلة أمر فهي على العدم، أخطأ. فإنّه يفرض ماهية، ثم يضم إليها وجودًا؛ والخصم يقول: نفس هذه الماهية العينية من الفاعل». ثم يضيف: «الوجود من الاعتبارات العقلية التي تضاف إلى الماهيات الخارجية؛ هذا ما فهم منه الناس»[٢].

وأيضًا، كيف يمكن **لصدرا** وأتباعه القول بأنّه: يمكن أن تفرض الماهية بلا وجود، أو الوجود بدون ماهية، وذلك في الخارج؟ وكما قلنا، يستحيل – بنظر **صدرا** وأتباعه – فصل الماهية عن الوجود

---

(١) **منظومة الحكمة**، بحث زيادة الوجود على الماهية.

(٢) **حكمة الإشراق**، الجزء ١، المقالة ٣، الفصل ٣، حكومة ١.





سواء في الخارج، أو في الذهن أيضًا. ومثل هذا الفصل يكون بصورة عدم اعتبار الوجود، لا اعتبار العدم؛ ذلك أنّ تخلية الماهية من الوجود هو عين تحليتها بالوجود.

بهذا الاعتبار، يتضح أنّ أصالة الوجود بالمعنى الصدرائي المتقدّم، لم تطرح بشكل واضح في الفلسفة الإسلامية قبل **ملا صدرا**، بخلاف أصالة الوجود بالمعنى العرفاني؛ فإنّها تحظى بامتداد تاريخي عريق، يمكننا معه تعقّب مدلول الكلمة إلى الأمد القديم.

- في الجانب الوجودي:

أيّ من مشاكلنا الوجودية يمكن أن تحل من خلال نظرية أو مبدإ أصالة الوجود؟ سؤال يستدعي ردًا شافيًا من خلال المبادئ والقضايا الفلسفية.

بما يخص أصالة الوجود، يجب أن نرى أولًا أيّ مشكلة وجودية يمكن أن تحل من خلال أصالة الوجود؟ وثانيًا، إلى أيّ مدى يمكن استثمار هذه المسألة في إثبات القضايا والعقائد الأخرى؟

لدينا الآن مفهومان لدراسة مسألة أصالة الوجود وتحقيقها، هما المفهوم الصدرائي، والمفهوم العرفاني:

ألف - أصالة الوجود بالمفهوم العرفاني: تشكّل أصالة الوجود من المنظور العرفاني، في واقعها، إجابةً عن التساؤل التالي: هل أن ظواهر ومظاهر العالم هي حقيقة واقعية أم لا؟

على ضوء أصالة الماهية، فإنّ الرد على هذا السؤال يكون بالإيجاب. أمّا على ضوء أصالة الوجود فيكون الجواب بالنفي؛ ووفقًا



لهذا الرأي، فإنّ جميع الظواهر المحسوسة في العالم تكون وهميةً وليس لها أية أصالة. والشيء الوحيد الذي له أصالة وواقعية هو حقيقة الوجود الواحدة الواجبة، الأزلية الأبدية.

تنتمي أصالة الوجود بهذا المعنى إلى مدرسة معيّنة هي مدرسة العرفان الإسلامي. وهي تقدّم إجابةً مختلفةً تمامًا مع الإجابة التي تقدّمها الفلسفة المشّائية والتي تعتبر أنّ الأصالة والحقيقة لهذه الظواهر، وليس لما وراءها. لذلك، تشكّل مسألة أصالة الوجود في المصطلح العرفاني، أصلًا أخلاقيًا [والتزامًا مبدئيًا] بين العرفان والفلسفة، فهي في الواقع ترتبط برؤية كلا المدرستين إزاء واقعية الظواهر المحسوسة والجزئية، لا أنّها مجرّد مسألة خلافية داخل الفلسفة الواحدة.

ومسألة أصالة الوجود أو الماهية ليست من قبيل مسألة تعدّد المقولات، والجبر والاختيار، وحدوث وقدم العالم، وإثبات الواجب، وغيرها، بحيث يرتبط اختلاف الإجابات باختلاف الآراء والأدلة داخل الفلسفة، وإنّما تتفاوت مسألة أصالة الوجود أو الماهية بحسب التفاوت بين الفيلسوف والعارف، وبين العرفان والفلسفة، حيث إنّ لكل من هاتين المدرستين ردودها الخاصّة بها، والمحدّدة لها، والمناسبة لأصولها.

بعبارة أخرى، لا يقتصر الموقف من هذه المسألة على الدائرة الفلسفية، وإنّما يتعدّى مجالها إلى نطاق التقابل بين العرفان والفلسفة، وإلا، فإنّ إغفال هذا الموقف في المسائل المبحوثة سوف يؤدّي - بدون شك - إلى الإبهام والغموض في حل المشكلات العالقة، كما هو الحال في بعض المجالات المبحوثة في





الفلسفة الإسلامية والتي أدّى إهمال هذا الموقف فيها إلى جدل عقيم حول مسائل ترتبط بنظرية المعرفة ونظرية الوجود، وساهم ذلك في انحدار سقف النقاش والجدل الذهني دون مستوى الاستنتاج المثمر. ومن هذه الموارد مسألة وجود الكلي، وأيضًا مبحث اتحاد العاقل والمعقول[1].

ب - أصالة الوجود الصدرائية: أجرؤ على القول إنّه، وبحسب المفهوم الصدرائي لأصالة الوجود، فقد تغيّر الموقف من المسألة، وصار ينظر إليها باعتبارها موضوعًا للخلاف فيما بين الفلاسفة أنفسهم.

من المحتمل أن البعض - بما فيهم **شيخ الإشراق** - كان يعتقد أنّ أي ظاهرة، مثل الحجر، والماء، والنار، لها ماهيات أصيلة، ووجود اعتباري. وفي المقابل، يعتقد **ملا صدرا**، والفلاسفة المشّائيون، أنّ كل ظاهرة تتمتّع بوجود أصيل، وماهية اعتبارية. مع الالتفات إلى حقيقة أنّ الماهية والوجود غير منفصلين عن بعضهما في خارج الذهن، وإنّما هما شيء واحد يكون مصداقًا للوجود وأيضًا مصداقًا للماهية، مثلًا هذا الماء [في القدح] على المنضدة هو مصداق لماهية الماء، وأيضًا هو مصداق لوجود الماء.

وهل تعني هذه المقولة أنّ الأصالة للماهية، أو أنّها للوجود؟ سيكون من الصعب إيجاد حل بعينه. فلا يبدو أنّه بحسب المصطلح الصدرائي لأصالة الوجود قد تم تجاوز هذه الإشكالية بطريقة يمكن

---

(١) توجد للكاتب ورقة بحث حول الكلي، ألقاها في مؤتمر عن السبزواري، وتوجد له مناقشة أخرى تعرض فيها لمبحث اتحاد العاقل والمعقول.





معها استخلاص النتائج من هذه الآراء وبوضوح. غايته، أنّ هذه المسألة لها مدخلية إلى إثبات قضايا أخرى، فلا شك في أنّ أصالة الوجود تعتبر مسألةً رئيسيةً في الفلسفة المتعالية **لملا صدرا**، كما تعتبر أساسيةً في كثير من القضايا الأخرى، من قبيل توحيد الواجب، والحركة الجوهرية، والمعاد الجسماني، واتحاد العاقل والمعقول، وحاجة المعلول إلى العلة، وغير ذلك. وبتعبير آخر، فقد اعتمدت هذه المسألة في توضيح وتبيين حالات أخرى.

ورعايةً للإيجاز، فإنّه حتّى في تلك الحالات التي اعتبرت من نتائج هذه المسألة، لا نجد في تحليلها وفق هذه المسألة فائدةً تذكر، ويكفي أن نقول إن أيًّا من هذه الحالات لم تسهم فيها أصالة الوجود بالمفهوم الصدرائي بنحو فاعل.

وفي الأغلب، فإن أصالة الوجود تسهم بشكل فاعل في مجال وحدة الوجود، فإذا اعتبرنا أن الوجود هو الأصيل – كما هو بحسب المفهوم الصدرائي –، وأنّ الحالات المذكورة هي حقائق متباينة، فإنّ أصالة الوجود لا تساعد حينئذ على حل تلك المشكلات.

ومن الواضح أن توأمة الأصالة مع الوحدة هو في الواقع رجوع إلى التفسير والفهم العرفاني لأصالة الوجود. وبتعبير آخر، في المورد الذي تسهم فيه أصالة الوجود في حل مشكلة، هذه الأصالة ستكون بالمعنى العرفاني، وليس المعنى الصدرائي.

مضافًا لذلك، إذا اعتبرنا الوجود من الأمور العينية، فلن يكون له دور في تصنيف الحقائق، ولن يكون الوجود داخلًا تحت المقولات، ذلك بسبب أنه مفهوم عام انتزاعي، وإلا كان يجب أن يلحظ كذلك.





- في الجانب المعرفي:

لتوضيح اللوازم والآثار المعرفية لأصالة الوجود، من المهم أن نناقش التفسيرين المختلفين لهذا الأصل، أي التفسير العرفاني والتفسير الصدرائي، كلٌّ على حدة؛ لتتضح بذلك لوازم وآثار كل منهما من الناحية المعرفية. وفيما يلي دراسة كلا المعنيين:

ألف - أصالة الوجود بالمفهوم العرفاني: كما ذكر مرارًا حول أصالة الوجود العرفانية، فإنّ جميع ظواهر العالم هي جوانب موهومة، وحقيقتها كامنة خلف هذه المظاهر؛ لذلك، فإنّ للواقعية وجهان: وجه ظاهر، ووجه باطن. والذي يدرك بالحس والفكر هو الوجه الظاهري، أمّا العالم الباطني فلا يدرك بالحس والعقل، وإنّما يدرك بالبصيرة والكشف والشهود.

ولذلك، تنقسم علوم ومعارف البشر إلى فئتين رئيسيتين:

العلوم الرسمية (القانونية): وهي العلوم المتعلّقة بأنشطة الحواس والأفكار، كالفيزياء، والكيمياء، والطب، والرياضيات، والفلك، والتاريخ، والجغرافيا، والفلسفة، والفقه، والكلام، والتفسير، وغيرها.

العلوم الحقيقية: وهي العلوم المتعلّقة بالكشف والشهود، وهي نفس المعارف الناشئة من قدرة الإنسان على النفوذ خلف الظواهر والمظاهر.

بهذا، يكون لدينا نوعان من المعرفة: النوع الأول هو عبارة عن معرفة سطحية، يمكن اكتسابها بالدراسة والبحث. وهذا النوع من المعرفة قابل للتعليم والنقل إلى الآخرين. أمّا النوع الثاني من



المعرفة فلا يكتسب بالبحث والتعليم، ولا يقبل الانتقال إلى الغير بأي وجه كان، وإنّما يتحقّق من خلال التجربة، وبنحو شخصي[١].

ولا بد في التجربة الشهودية من الرياضة والسير والسلوك. لذلك، فإنّ النتيجة التي لا مفر منها للمعرفة بالوجهة العرفانية هنا، هي أنّه يجب على الإنسان - مضافًا لوجوب البحث والتعلّم - أن يعترف أيضًا بالسير والسلوك كوسيلة للنفوذ خلف هذه الظواهر الوهمية. وعلى الرغم من إمكان حصول الهويات والماهيات مع أوصافها ولوازمها في عالم العقل والحواس، إلا أنّ المعرفة بحقيقة الوجود لا تتحقّق إلا من خلال السلوك والفناء والتوقّي من عالم الفرق إلى عالم الجمع والتوحيد[٢].

نتيجة هذه الرؤية العرفانية المتعلّقة بأصالة الوجود هي أنّ العقل والحواس غير كافيين لمعرفة الوجود وحقيقته، وإنّما يتوقّف ذلك على السلوك. وهذا الرأي على خلاف مع الفلاسفة المشّائين الذين لا يرون أنّ العقل والحواس هما في أساس المعرفة الإنسانية فحسب، بل إنّ إمكان المعرفة الشهودية هو محل تردّد عندهم[٣].

ب - أصالة الوجود بالمفهوم الصدرائي: إنّ الحكم بأصالة

---

(١) عين القضاة، **زبدة الحقايق**، تصحيح عفيف عسيران (نشر جامعة طهران)، الصفحتان ٦٧ و٦٨.

(٢) السيد حيدر آملي، **نقد النقود**، الأصل الأول؛ **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٣٧ و٦١ و٤١٢؛ والجزء ٣، الصفحة ٣٨٨؛ والجزء ٦، الصفحة ٢٣٠.

(٣) القيصري، **رسالة التوحيد والنبوة والولاية**، المقدمة، الفصل ١؛ **العرفان النظري**، الصفحة ٢٣٣ وما بعد.





الماهية أو أصالة الوجود بالمعنى الصدرائي هو - على ما يبدو - من شؤون العقل. لذلك، لا مشكلة من جهة نظرية المعرفة، كما لا مشكلة في أنّ المسألة من المسائل الخاصّة.

وقد عمد **صدر المتألهين** في أعماله الفلسفية إلى تبيين وإثبات أصالة الوجود، والرد على أدلّة المخالفين، وذلك من خلال العقل والاستدلال. ومع ذلك، ففي الموارد التي نجده فيها يتابع العرفاء، يجري التأكيد على قضية الشهود وأهليّته ومعارفه، وأنّ الفضل في هذه المعرفة يعود إلى المكاشفة والبصيرة الباطنية[1].

إذًا، يمكن أن يقال إنّ **صدرا** - على ما يبدو - لم يعر اهتمامًا للاختلاف الحاصل بين المعطيات المعرفية حول أصالة الوجود، والمعطيات العرفائية عنها. وربّما أدار ظهره للجهود الحثيثة المبذولة من قبل العرفاء حول أصالة الوجود خلال ما يقرب من أربعة قرون قبله. فنجده، خلافًا لذلك، يشدّد على الأسس والمباني المعرفية لأصالة الوجود، واللّه أعلم.

وهكذا، نرى أنّ فهم **ملا صدرا** لأصالة الوجود، واستنتاجاته عنها، لا تتضمّن أي أثر عن نظرية المعرفة أو ما يلازمها، اعتقادًا منه بأنّ الموقف من طرفي القضية (أصالة الوجود أو أصالة الماهية) لن يتغيّر باختلاف النظر إلى المسائل والمباني المعرفية. في حين أنّ وجهة النظر حول أصالة الوجود في الفهم العرفاني، تختلف باختلاف مباني وقواعد نظرية المعرفة بشكل عام.

---

(١) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٩؛ الجزء ٢، الصفحة ٢٩٢.



فقد اعتبرت نقطة الارتكاز الوحيدة هي أدوات العقل والحس، في حين دعا آخرون لتجاوز العقل والحس، والاستناد إلى الرياضة الروحية والمكاشفات.

- في الجانب القيمي والعملي:

فيما يلي، سوف تتم مناقشة الآثار والنتائج القيمية والعملية لكل من الرأيين:

ألف - أصالة الوجود العرفانية: من بين النتائج والآثار الأكثر إثارةً للدهشة من الناحية العملية والقيمية لأصالة الوجود بمفهومها العرفاني، يمكن ملاحظة التالي:

أولًا - حيث إنّ الكائنات أوهام وخيالات وعدم ثبات، يجب أن يبذل العارف السالك جهدًا للتوجه إلى الحقيقة الثابتة فيما وراء الظواهر والمظاهر.

إنّ حب الألوان والعطور لا يدوم، والخيال هو وصمة عار. ليس فقط لا تستهويني الرغائب الدنيوية كالمال والجاه والنساء والأطفال والملذّات المادية، ولكن أيضًا لا تستهويني الرغائب الأخروية من قبيل الحور والقصور وملذات الجنة؛ فإنّها جميعًا قطاع طرق، وحجب.

ثانيًا - إنّ هدف العارف ليس هو تكميل النفس، وإنّما إفناء جانب البشرية فيها.

ثالثًا - إنّ أصالة الوجود بمفهومها العرفاني، تتطلّب التقوى





والورع، لتحقيق المعرفة الشهودية.

رابعًا - إنّ المعارف الظاهرية في عالم الزمان والمكان، وما تحيط به الدائرة، لا شرف لها ولا منزلة مقارنة بالمعارف الشهودية، بسبب محدودية وضيق النطاق، وإنّ غفلة الخلق عن الهدف تحول دون الوصول إلى المعشوق الحقيقي، وتؤدّي إلى الذل والحساب.

هذه النماذج[١] هي من آثار ونتائج أصالة الوجود بالمفهوم العرفاني.

ب - أصالة الوجود الصدرائية: وجهة النظر هذه، لا تتطلّب أيًّا من الآثار والنتائج المذكورة، لأنّ الإشكالية في الأساس هي إشكالية فلسفية، فإنّ كون الماهية هي الأصيلة أو أنّه هو الوجود، هو أمر يثبت بمعونة العقل والاستدلال، وكذلك الهويّات الدنيوية والظاهرية وما يترتّب عليها من آثار ونتائج، ولا يتوقّف شيء من ذلك على سلوك التقشّف والرياضة الروحية.

فما يطلبه العقل من أمور الدنيا والآخرة هو نفس حقائق الموجودات الدنيوية والأخروية، وليس شيئًا آخر وراءها. وأمّا محاولة تكميل النفس، واتّباع البهجة واللّذة الدنيوية والأخروية، فلا فرق يترتّب على ذلك سواء أفترضنا الماهية هي الأصيلة أم افترضنا أنّه هو الوجود.

---

(١) ومن قبيل ذلك، قول عين القضاة في **زبدة الحدائق**، الصفحة ٢٨.



اقتراح

بملاحظة المطالب السابقة، أعتقدُ أنّ مسألة أصالة الوجود يجب أن تناقش بنفس الطريقة التي اعتمدها العرفاء، أي في هذه المسألة يتم البحث في أنّه: سواء كانت الماهيات والهويات تتمتّع بالوجود الواقعي، وكانت هي المنشأ للآثار والأوصاف - كما هو مقتضى الفهم العام، وما يدركه ويحكم به العقل والحس - أو كان الوجود الحقيقي لها فيما وراء هذه التعينات والهويات والماهيات، فهل هذه كلها - باستثناء الوجود الماورائي - تكون غير واقعية؟

وعلى عكس ما يقوله عرفاء الإسلام، فقد أثار **صدرا** البحث بعنوان كونه مطلبًا فلسفيًا، وهو أننا نبحث - على سبيل المثال - عن الحصان أو النار، أهو ماهية وليس وجودًا، أم هو وجود وليس ماهيةً؟ وبعبارة أخرى، الحقائق والهويات المتأصّلة في العالم، هل هي ماهيات مجرّدة عن الوجود، أو هي وجودات مجرّدة عن الماهية؟

بدون شك، إذا كان لنا أن نأخذ بالاحتمال الأول، فسوف يكون لدينا مشكلة واضحة وجدية، وسوف تتعدّد الآثار والنتائج؛ كما يلي:

أ - الموقف من المسألة: إنّ مطلوب كلا الطرفين هو شيء واحد عيني. وعلى هذا، تعتبر هذه المسألة من موارد الاختلاف بين العرفاء والفلاسفة، وإحدى المسائل الخلافية بين العرفان والفلسفة. ومع مثل هذا الموقف بالتحديد، يكون هدف ومبتغى كلا الجانبين واضح. وبالتالي، يتحدّد مصدر المعرفة من خلال إدراكات الفلاسفة التي تقوم على أساس العقل والحواس.





والاعتقاد بواقعية الهويات والماهيات وأصالتها، أيًّا تكن وجهة النظر، هو في حد ذاته كافٍ. فلا توجد هوية هي هوية أخرى، المثلث ليس مربعًا، والحجر ليس شجرةً، والإنسان ليس إلهًا. المثلث هو مثلث، والحجر هو حجر، والإنسان هو إنسان. ولا يخالف أحد هذه النتيجة بمقتضى النظام الإدراكي لديه، وحتّى «الأمير الساماني» الذي اعتقد أنّه من الماشية، لم يقل: أنا إنسان بقرة، بل قال: أنا بقرة! هذا من جانب.

ومن جانب آخر، اعتبر العرفاء أنّ مفاهيم وأحكام العقل والحس محدودة بالعالم الظاهر، وبالمظاهر والظواهر المعلنة، وأنّ الكشف والشهود هو السبيل لتحقيق وإحراز معرفة حقيقية بالعالم الحقيقي، وأنّ إدراك الحقيقة والباطن إنّما يستند إلى المعارف التي تم الحصول عليها من هذه المكاشفات. وما هو أصيل، ووجود حقيقي، هو الموجود الواحد والواجب والأزلي والأبدي. وأمّا هذه الهويات والماهيات فلا تتمتّع بالأصالة، هي أوهام لا غير، ومنشأ هذه الأوهام هو قصور قوانا الإدراكية. وإلا فليس في الدار غيره ديّار، وكل ما يبدو على أنّه غير فهو من تجلّياته وشؤونه.

وبالتالي، فإنّ هذه المسألة هي مسألة جدّية وواقعية ومورد اختلاف بين مدرستين واتجاهين متمثّلين بالفلاسفة والعرفاء.

ب - الخلفية التاريخية الملائمة: يتضح من الكلام المتقدّم أنّه، إذا كانت المسألة هي مسألة ظاهر وباطن، فسوف تحظى هذه المسألة بتاريخ عريق يمتد إلى العصور القديمة، وإلى الأقوام والملل المختلفة. أمّا إذا كانت المسألة مطروحةً بمفهومها الصدرائي، فسوف لن تكون مسبوقةً حينئذ، كما لن يكون طرفي النزاع محدّدَين أيضًا.





أثار **صدر المتألهين** في بحثه عن مجعولية الوجود أو الماهية، وأن المجعولية مستلزمة للأصالة، خلفية البحث التاريخية، قائلًا:

«إنّ قدماء الفلاسفة لم يورّثوا أخلافهم حجّةً على صحّة شيء من المذهبين [مجعولية الوجود أو الماهية] بل الظاهر أنّ كلًا من الفريقين ادّعوا بداهة دعواهم؛ إذ لم نجد في كلام الأوائل برهانًا على شيء منهما، بل اقتصروا على مجرّد إشارات وتنبيهات»[١].

ولكن استنتاج **صدرا** هذا لا أساس له من الصحّة، بل إنّ هذه المسألة لم تطرح بهذه الصورة في أيّ موضع؛ لكي يصلنا أيّ من أدلّة الطرفين.

وقد استعرض **صدرا** قبل صفحتين من تعرّضه للناحية التاريخية المذكورة[٢] آراء المدرستين المشّائية والإشراقية في الإسلام، وبيّن أنّ المدرسة الإشراقية تؤيّد القول بأصالة الماهية، وأنّ المدرسة المشّائية تعتقد بأصالة الوجود.

ولكن، لا شيء من هاتين النسبتين اللتين ذكرهما **صدرا**، يعتبر صحيحًا في نفسه، وإنّ آثار كل من الطرفين متوفّرة بين أيدينا، ونستطيع أن نحكم فيما يخص نسبة الآراء بسهولة، حيث إنّ النصوص واضحة وصريحة، ولا معنى للمناقشة في تلك النسبة حينئذ.

ج - توفّر أسس خاصة في نظرية المعرفة: عندما يتمحور

---

(١) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٠٠.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٩٨.





البحث حول الوجود، فلا نتوقّع أن يتسم البحث بالطابع العقلي. **وصدرا** نفسه يؤكّد على هذا المبدأ، وأنّ معرفة الوجود لا تكون من خلال العقل[١]. لذلك، فإنّ أصالة الوجود يمكن أن تدرك فقط عن طريق الكشف والشهود، كما ألمح **صدرا** إلى هذه النقطة مرارًا.

إنّ موضوع الشهود نفسه خارج عن نطاق البحث والاستدلال؛ إذ ليس بمقدور الفلاسفة نفيه بالدليل، كما لا يمكن للعرفاء إثباته بالدليل. وبالنتيجة، فإنّ الشيء الوحيد الذي يمكن للعرفاء القيام به هو دعوة الآخرين وترغيبهم بهذا الأمر. ويمكن أن يتلمّس أتباع الفلسفة أيضًا الصلاح في هذه الدعوة على أساس الثقة بصدق مثل هذه الدعوة وهذا الترغيب، ويمكنهم كذلك أن يباشروا التجربة، كما هو الحال في القضايا العرفانية الأخرى، من قبيل الفناء، والمكاشفة، ممّا يجري على نفس المنوال.

د – وجود نتائج ولوازم عملية: وهذه المترتّبات لن تكون عديمة الأثر والجدوى على مستوى أخلاق وسلوك الإنسان، كما سبق أن أوضحنا.

هـ – أن تكون متوافقةً مع مبدإ وحدة الوجود: تعتبر وحدة الوجود إحدى المبادئ الأساسية في العرفان الإسلامي، وهي تحظى بصلة وارتباط عميق مع أصالة الوجود. بل يمكن أن تكون

---

(١) الوجود حقيقته أنه في الأعيان، وكل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان.

انظر، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٣٧، ٦١، و٤١٢؛ والجزء ٣، الصفحة ٣٨٨؛ والجزء ٦، الصفحة ٢٣٠. [المحقق]

أصالة الوجود من مباني وحدة الوجود. وحيث إنّ الوجود حقيقة أصيلة في الخارج، فيكون التعدّد بنفس التعيّنات والماهيات، وإذا كانت هذه الماهيات اعتباريةً ووهميةً، وغير متأصّلة، فتكون حقيقة الوجود بطبيعة الحال واحدة، دون أي انقسام أو تعدّد.

وهذا الموضوع أيضًا، مثله مثل أصالة الوجود، غير قابل للإدراك إلا من خلال المعرفة الشهودية. وبالتالي، ينتظم كل من أصالة الوجود ووحدة الوجود في نفس النسق من جهة وجودية ومعرفية. ومع ذلك، يحاول **صدرا** أن يطرح هذه المسألة باعتبارها مشكلةً فلسفيةً، وعلى أنّها من المواضيع الخلافية بين جماعتين فكريتين، بحيث يؤيّد المشّاؤون جانب الكثرة فيها، فيما يلتزم حكماء فارس «القدامى» جانب الوحدة.

ولا شك أنّ مسألة وحدة الوجود لا يمكن أن تكون مسألةً عقلانيةً، وجميع الأدلة المزعومة على وحدة الوجود الخارجية لا تنهض لإثبات مثل هذا الادعاء[1]. وأقصى ما يمكن أن تدل عليه تلك الأدلّة هو اشتراك الوجود مفهومًا، كما في اشتراك مفهوم الإنسان الذي لا يعني وحدة «زيد» و«عمرو» في الخارج.

و - اجتناب الذاتية: إذا كان لنقاشنا أن يتمحور حول العالم وعلم الوجود، وليس حول الماهية والهوية والموجودية وسائر الظواهر، فإنّنا نفعل ذلك - شئنا أم أبينا - بإملاء من الداخل، وليس بإيعاز من الخارج.

---

(١) توضيح هذه النقطة هو خارج المجال المتاح لهذه المقالة.





لذلك، فإنّ الوجود غير قابل للتعريف والتحديد، كما لا يمكنه المساعدة على تحديد وتشخيص الظواهر، وبالنسبة **لصدرا** فقد أكّد مرارًا على ذاتية الوجود وعينيّته الخارجية، وأنّه لا يمكن أبدًا تبديل الوجود إلى حقيقة ذهنية. ولذلك، فإنّ قوانا العقلية تستطيع أن تدرك فقط مفهوم الوجود العام[١]. والمفهوم العام أيضًا غير قابل بنفسه لتعريف الوجود، بل لا يساعدنا أيضًا في التعرّف على الظواهر الأخرى. وفي النتيجة، فإنّ بحثنا حول الوجود بالتأكيد هو بحث ذهني صرف.

دعوة وتوصية

ينبغي علينا – مع الأخذ بعين الاعتبار ملاحظات وتحذيرات الغربيين – اجتناب أي نوع من أنواع العقم الذهني في الاستنتاج. وقد تم انتقاد المنطق وأساليب البحث القديمة في مرحلة سابقة في الغرب، كما تم تحديد نقاط الضعف، وطرق وأساليب البناء، الأمر الذي أدّى إلى ظهور المنطق الحديث، وساعد ذلك في المضي قدمًا باتجاه النهوض الفكري.

بالتأكيد، إحدى مشاكل المنطق والأساليب القديمة تكمن في الاعتماد المفرط على العقل؛ وعندما لا يكون لدينا وجود منفصل عن الماهية في الخارج، ولا ماهية منعزلة عن الوجود كذلك، فلماذا نتحملق حول هذين الموقفين ونتخذ منهما أساسًا للاصطفاف؟ والذي هو أكثر أهميةً هو تعيين تلك الهويات، أو تقسيمها باعتبارها

---

(١) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٧.





أمورًا ذهنيةً انتزاعيةً إلى جزئين هما الوجود والماهية[١]. ثمّ على أساس أصالة أحد الأمرين، نحدّد الموقف على ضوء الأدلة!

إنّ القيّمين على المعارف الإسلامية والشرقية، والمتعاطفين معها، لم يهملوا نقطةً حاسمةً، وهي: إنّ وظيفتنا ليست الدفاع عن الماضي والعمل على ترويجه، وإنّما وظيفتنا هي تحقيق أعمال السلف وتكميلها. إنّ فشل السلف علامة على انتصار الجيل الجديد، كما أنّ بقاء السلف على عرش السلطة والهيمنة علامة على البطالة والعجز لدى الأجيال الجديدة، علينا أن نفكّر بقوّتنا وازدهارنا بدلًا من الوقوف باعتزاز على أطلال الماضي.

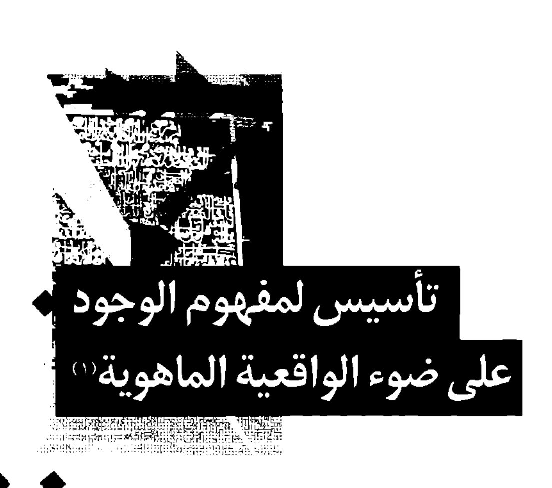
في نهاية المقالة، أعيد التذكير بما ذكرته أولًا؛ إذ إنّي آمل أن لا يعتبر هذا الجهد البسيط علامة جرأة وإقدام، وإنّما بدايةً صادقةً ومحاولةً للإقرار بضرورة إعادة بناء الفلسفة الإسلامية وتنظيمها. كما أودّ التذكير بأمرين مهمّين:

الأول: إنّ كل رأي فهو محتمل للصواب والخطإ، سواء أكان رأي شخص غير مهم أم كان رأي شخص مشهور مثل **ملا صدرا**.

الثاني: لا عظيم يصغر إذا ما لجأ إلى النقد، ولا حقير يكبر إذا ما انتقد آراء العظماء.

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٤٥؛ والجزء ٣، الصفحتان ٢٣٤ و٣٥٤، والجزء ٥، الصفحة ١٥٥.



تأسيس لمفهوم الوجود على ضوء الواقعية الماهوية[1]

(١) نشرت هذه المقالة بعنوان «أصالة الوجود وعينية الماهية» تأليف الشيخ غلام رضا فياضي الأستاذ في الحوزة العلمية، وعضو هيئة تحرير موسسه آموزشى ويژوهشى امام خمينى. وقام بتلخيصها السيد أحمد حسين شريفي، وترجمها للعربية السيد يوسف أبو خليل.





تعتبر مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية من أهم مباحث الفلسفة الإسلامية. نجد هذا الموضوع في آثار فلسفة **الفارابي**، **وابن سينا**، و**بهمنيار**، و**ميرداماد**، وفي كتابات **شيخ الإشراق**، وأتباع الفلسفة الإشراقية. أمّا طرح هذه المسألة بصورة أساسية فهو من ابتكارات **صدر المتألهين**، فقد كان أول فيلسوف تعرّض لحل هذه المسألة بشكل موسّع ومن جميع جوانبها في «الحكمة المتعالية»، ويمكننا القول بحق إنّ هذه المسألة (أصالة الوجود واعتبارية الماهية) من أهم مباحث الحكمة المتعالية.

ولكن ما هو رأي **الملا صدرا** في هذا الموضوع؟ هل يعتبر أنّ الماهية أمر عدمي ومنتزع من حد الوجود؟ أو هي تركيب ذهني صرف وانعكاس له؟ أو أنّ الماهية ظل الوجود؟ أو أنّه يعتبر أنّ الماهية أمر عيني وواقعي؟

حقيقة الأمر – وعلى الرغم من المكانة العظيمة لهذه المسألة في الفلسفة الإسلامية – أنه يوجد منذ زمن العلّامة **السبزواري** وما بعده الكثير من الانحرافات والشبهات في تفسير وجهة نظر **ملا صدرا** في هذا الموضوع. وبرأينا، لم يتم فهم هذا الفيلسوف الكبير





بشكل صحيح. ومن وجهة نظرنا إلى الموضوع، سوف نسلّط الضوء على بعض الآراء حوله، وسنسعى إلى نقد ومناقشة هذه التفاسير بالإجمال؛ لنصل إلى التفسير الصحيح والحقيقي لهذه النظرية.

ولتبيين هذا الأمر، نجد أنفسنا أمام ثلاثة آراء، وعلى الرغم من الاختلاف الحاصل فيما بينها، توجد نقاط مشتركة وموارد متفق عليها أيضًا بعنوان أنّها أصول موضوعة ومقدّمات لهذا المبحث. ومن المناسب قبل الحديث عن أصل المسألة أن نبيّن ولو بشكل إجمالي الأمور المشتركة والمتّفق عليها بين هؤلاء.

مسلّمات بين يدي البحث

١ - قبول أصل الواقعية:

تجدر الإشارة - قبل عرض المسألة - إلى أنّ السفسطائيين أنكروا أصل الواقعية. فالأصالة ليست للوجود ولا للماهية؛ إذ لا شيء أصيل عندهم.

٢ - انتزاع مفهوم الوجود والماهية من كل أمر واقعي:

ننتزع من كل أمر واقعي مفهومين: مفهوم الوجود ومفهوم الماهية. أي إنّ ذهن الإنسان يحلّل من كل واقعية خارجية مفهومين اثنين هما الوجود والماهية.

٣ - اختلاف مفهومَي الوجود والماهية من حيث حكايتهما عن الواقع:

إنّ مفهوم الوجود يحكي عن الجانب المشترك للواقعيات، في حين أنّ الماهية هي الجانب المختص لكل واقعية.





٤ – تباين مفهومي الوجود والماهية:

هناك تغاير بين مفهومي الوجود والماهية. وكما يقال: الوجود زائد على الماهية، أي في عالم المفاهيم كل واحد منهما على حدة.

٥ – الكاشفية المحدودة لكل مفهوم:

مفهوم الوجود يحكي صرف واقعية الأشياء، ولا يدل على الناحية الوجودية والناحية الملكية للأشياء، ولكن الماهية وحدها تدل على الناحية الوجودية ولا تحاكي أصل الوجود.

٦ – اعتبارية الماهية من وجهة نظر علماء المعرفة:

هناك اتفاق في علم المعرفة على أنّ الوجود هو الأصيل والماهية اعتبارية، أي إنّ مفهوم الوجود هو الذي يحكي الواقعية، والمفاهيم الماهوية ليس فيها محاكاة.

وحتّى القائلين بأصالة الماهية يقرّون بأنّنا إذا أردنا أن نتحدّث عن أصالة الماهية، علينا أن نستمدها من مفهوم الوجود. وباعتقادهم، إنّ مفهوم الوجود بنفسه ليس له واقعية، ولكن دوره يقتصر على أن يحكي عن ملاك عينية الوجود.

بناءً على ذلك، فإنّ مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية ليست مسألةً معرفيةً كي نبحث فيها عن المفاهيم وعن كيفية محاكاتها، بل إنّها مسألة وجودية ترتبط بالواقعيات الخارجية، حيث يبحث فيها عن أنّ الواقعية العينية تحكي أيًّا من المفهومين: الوجود أو الماهية.

٧ – معنى الأصالة والاعتبار:





تأتي الأصالة بمعنى «ذي حقيقة»، و«منشإ للآثار»، و«موجود بذاته»، و«تشكيل مادّة الواقعية»، وبمعنى «أصل الموجودية والتحقّق». وعندما يقال: الوجود أصيل، إنّما يقصد به أنّ مفهوم الوجود لديه مصداق واقعي، والواقع الخارجي هو المصداق الحقيقي للوجود. أي إنّ الأصيل هو الشيء الذي أسند إليه الموجودية والعينية الخارجية بالمعنى الحقيقي.

أمّا الاعتبارية، فإنّها تعني إسناد الوجودية والتحقّق لشيء ما على سبيل المجاز. وإذا قلنا عن شيء اعتباري إنّه موجود، فهذا يكون على أساس المجاز العقلي، وهو موجود «في عالم الاعتبار». وأمّا في عالم الحقائق فهو غير موجود، وعالم الاعتبار هو المحل الذي يفترضه الذهن لواقعية الأشياء الاعتبارية.

٨ – وحدة المصداق بين مفهومي الوجود والماهية:

ينتزع مفهوم الوجود وكذلك مفهوم الماهية من مصداق عيني واحد، ولا يعني هذا أنّ المصداق الواحد ينقسم إلى قسمين ينتزع من كل قسم منهما أحد المفهومين.

ودليل وحدة المصداق أنّنا نحملهما على بعضهما البعض، وعليه فهما مفهومان لمصداق واحد، وإلا لما صح الحمل.

ومن هنا، يفهم أنّه لم يقل أحد بأصالتهما معًا سوى القول المنسوب إلى الشيخ **أحمد الإحسائي** الذي يقول إنّ لدينا واقعيتين في الخارج: الوجود الذي هو منشأ الخيرات، والماهية التي هي منشأ الشرور؛ ولأنّ الخير أمر واقعي، وكذلك الشر، فهما متحقّقان بالخارج.





التفسير الأول: الماهية بعنوان حد الوجود

يعتقد بعض أتباع الحكمة المتعالية أنّ معنى أصالة الوجود واعتبارية الماهية هو أنّ الوجود هو الواقع وما له ثبوت خارجي. وأنّ الماهية في الحقيقة ليست سوى الحد العدمي للوجودات العينية؛ لذلك تسند الوجودية والواقعية للوجود إسنادًا حقيقيًا و«إلى ما هو له»، وإسنادهما للماهية إسناد مجازي و«إلى غير ما هو له».

وفي الواقع تنتزع الماهية من حد الوجود، ووجودها انتزاعي، ومنشأ انتزاعها من الوجودات المحدودة، فهي بالحقيقة أمر عدمي. وبما أنّ الوجود موجود، والماهية حد له، أعطي حكم عقلي بوجودها، ويقال على سبيل المجاز: الإنسان (الماهية) موجود؛ وإلا فإنّ تحقّق الماهيات هو تحقّق سرابي، ومن قبيل الوهم.

ومهما يكن، يعرّف أصحاب هذه النظرية الماهية بأنّها «حد الوجود»، ومفهومها منتزع من حد الوجود المحدود.

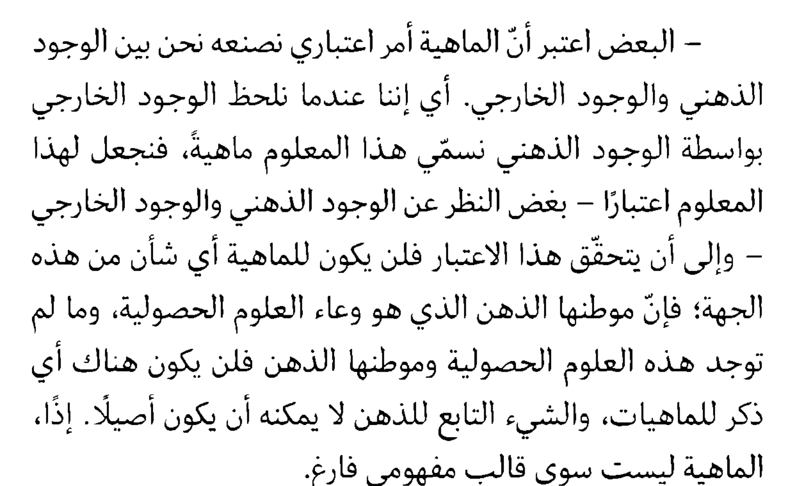
التفسير الثاني: الماهية بعنوان خيال حد الوجود

يعتقد أصحاب هذا التفسير أنّ الماهية ليست حدًّا للوجود، الماهية في الخارج لا شيء. وهذا المعنى المجهول لها ليس له وجود في الخارج، وإنما الموجود في الخارج هو الوجود، ولكن ذهننا - آلة إدراكاتنا الحصولية - عندما يقف أمام وجودات محدودة، يستنسب على نحو ما أن يضع لها حدًّا يسمّيه الماهية. أي إنّ الواقع الخارجي المحدود هو نوع من تأثير علمنا الحصولي، ونسمّيه الماهية. وبعبارة أخرى، الماهيات بذاتها اعتبارية، ومن صناعة أذهاننا.






وهذا التفسير تم طرحه ضمن آراء متفاوتة:


- البعض اعتبر أنّ الماهية أمر اعتباري نصنعه نحن بين الوجود الذهني والوجود الخارجي. أي إننا عندما نلحظ الوجود الخارجي بواسطة الوجود الذهني نسمّي هذا المعلوم ماهيةً، فنجعل لهذا المعلوم اعتبارًا - بغض النظر عن الوجود الذهني والوجود الخارجي - وإلى أن يتحقّق هذا الاعتبار فلن يكون للماهية أي شأن من هذه الجهة؛ فإنّ موطنها الذهن الذي هو وعاء العلوم الحصولية، وما لم توجد هذه العلوم الحصولية وموطنها الذهن فلن يكون هناك أي ذكر للماهيات، والشيء التابع للذهن لا يمكنه أن يكون أصيلًا. إذًا، الماهية ليست سوى قالب مفهومي فارغ.

- علماء آخرون قالوا إنّ الماهية ليس لها واقعية خارجية بأي وجه، بل هي ظل للوجود، فالماهية ظل ذهني للوجود وليست ظلًا خارجيًا، ولا شيء في الخارج سوى الوجود؛ لذا فَهُم يعتبرون الماهيات ظهورات للوجود في الأذهان.

وباختصار، بناءً على هذا التفسير لأصالة الوجود باختلاف تعابيره، فإنّ الماهية عندهم ليست حتّى عدمًا مضافًا، وليس لها ما بإزاء. وهي ليست موجودةً في الخارج؛ لا كمحتوى للوجود، ولا كحد له، بل هي أثر يرسمه الخارج في أذهاننا؛ لذلك فإنّ علاقة الماهية بالخارج كعلاقة الأثر بالمؤثّر. من هنا، يمكن القول - بناءً على هذا التفسير - إنّه مع عدم وجود الذهن لن يكون هناك وجود للماهية. وهذا ما لا يمكننا قوله بحسب التفسير الأول.





إشكالات على التفسيرين

هـذان التـفسـيران - بنظرنا - لـيس أنّـه لا يرتبطان بنظرية **صدر المتألهين** في أصالة الوجود واعتبارية الماهية فحسب، بل هما أصلًا من التفاسير الخاطئة فلا يمكن قبولهما.

ولبيان عدم صحّتهما نطرح السؤال التالي: ما الذي حدا بأصحاب هذين التفسيرين إلى ترك أي بحث بعينية الماهية، أو عينية الوجود والماهية معًا، بمجرّد الاعتقاد بأصالة الوجود؟

السرّ في ذلك هو أنّهم قد افترضوا مقدّمةً مسلّمةً في بحوثهم وإن لم يصرّحوا بها، ولكنّهم اعتمدوا عليها وبمقتضاها خلصوا إلى هذه النتيجة.

وهذه المقدّمة المضمرة هي أنّ الواقع الخارجي البسيط ليس أكثر من مصداق واقعي لمفهوم واحد. وعندما يكون لدينا مفهومان متغايران أو أكثر، لا يمكن عد مصداق تلك المفاهيم شيئًا واحد. وبعبارة أخرى فإنّ تعدّد المفاهيم دليل على تعدّد المصاديق، ولأنّه في الخارج هناك مصداق واحد لكل مورد، يلزم أن يكون هذا الشيء الخارجي مصداقًا بالذات لأحد المفهومين، ومصداقًا بالعرض للآخر.

هذه المقدمة ليست ظاهرةً ولم يقم أي دليل عليها، بل على العكس صرّحوا بخلافها، مضافًا إلى أنّه يمكن ذكر شواهد متعدّدة يكون فيها مفاهيم متباينة ويكون لها مع ذلك مصداق واحد، وتكون منتزعةً من حقيقة واحدة، وهذا المصداق الواحد هو مصداق حقيقي لكل هذه المفاهيم. مسألة ذات اللّه وصفاته، ومسألة العلم

الحضوري للنفس بذاتها، ومسألة تساوق المفاهيم الوجودية هي من هذه الشواهد التي سيأتي تفصيلها عند بيان النظرية المختارة.

وحاصل الأمر، إنّ المفاهيم المتغايرة قد تمتلك مصداقًا حقيقيًا واحدًا، وهذا الكلام لا يختص بالمفاهيم الوجودية والمعقولات الثانية فحسب، بل إنّه يصدق على المفاهيم الماهوية، وكذلك على المفهوم الماهوي والوجودي المنتزع من شيء واحد.

ويمكن الاستشهاد بكلام العلامة **الطباطبائي** على أنّ هذا منطبق في مورد الصفات، حيث إنّه يعتبر أنّ صفات الوجود هي عين الوجود مصداقًا مع اختلافها عنه مفهومًا. وهكذا تجتمع - بنظره - المقولات المتعدّدة التي هي من سنخ الماهيات في شيء واحد، مثل مفهوم الجسم ذي الأبعاد الثلاثية الجوهرية، والكم الذي يعيّن هذه الأبعاد الثلاثية الجوهرية، ويكونان - أي الجسم والكم - موجودان بمصداق واحد في الخارج؛ لأنّ تعيّن أي وجود هو عين وجوده.

وقد اعتبر **الشيخ الرئيس** أنّ الموجودية هي إضافة بعين موجودية موضوعها، وهذا القول نقله **صدر المتألهين** مرارًا، وحاول تبسيط تصوّر **ابن سينا** في هذه المسألة.

إذا دقّقنا في إحدى النتائج التي توصّلت إليها الحكمة المتعالية، وهي أنّ الأعراض من مراتب وجود الجواهر ومن صفاتها الذاتية، يتبيّن لنا أنّ كل الأعراض وجواهرها التي تختلف في ماهياتها يجب أن تكون موجودةً بنفس وجود الموجود، ومن هذا الجانب يكون الشيء الواحد مصداقًا لمفاهيم متباينة.





التفسير الثالث: الواقعية للوجود والماهية معًا

بعد بيان عدم صحّة التفسيرين السابقين، نصل إلى عرض النظرية التي نعتقد بها، وهي أنّه علاوةً على أنّ الوجود له واقعيةً عينية، وهو أصيل، كذلك الماهية أيضًا هي بعين الوجود توجد واقعيةً حقيقيةً وعينيةً، بحيث إنّ إسناد الموجودية لأي منهما هو إسناد حقيقي. بمعنى أنّ الأمر الحقيقي الواحد بعينه هو مصداق حقيقي للوجود، وكذلك هو مصداق حقيقي للماهية بدون أن يكون هناك تفاوت بينهما في الخارج.

فمثلًا بخصوص الإبريق الممتلئ بالماء، نستطيع القول: إنّ محتوى الإبريق - ذاك الشيء الذي ملأ فراغ الإبريق - هو وجود، وأيضًا هذا المحتوى هو ماء. وفي كلتا الحالتين لم نقل مجازًا ولم نستخدم الإسناد المجازي، أي إنّ الماء حقيقة في عين ذاك الوجود، موجود الآن في الإبريق أيضًا.

وعليه، نؤكّد مجدّدًا أنّه لا يوجد لكل من الوجود والماهية واقعية بمعنى تمايزهما عن بعضهما - والذي هو قول باطل - بل إنّهما عين بعضهما البعض. فلا يوجد في الخارج إلا واقعية واحدة، غاية الأمر أنّ هذه الواقعية الواحدة تكون في الوقت نفسه مصداقًا للوجود ومصداقًا للماهية.

وهذا أمر متصوّر ومعقول؛ وبالتأمّل في هذا المدّعى يمكن أن نجد له نماذج وشواهد كثيرة، من جملتها مسألة الذات والصفات الإلهية؛ فإنّ اللّه تعالى هو مصداق للوجود، وأيضًا هو مصداق للعلم، والقدرة، والحياة، ونظائرها.



هل يوجد في اللّه شيء اسمه الوجود، وآخر اسمه العلم، وثالث اسمه القدرة، أم أنّه شيء واحد موجود، وعالم، وقادر، أيضًا؟ الحق أنّه وإن كانت الذات والصفات متغايرة مفهومًا، إلا أنّها متحدّة مصداقًا.

وكذلك ارتباط الوجود والماهية يكون أيضًا بهذا النحو، أي إنّهما يتغايران مفهومًا ويتحّدان مصداقًا، وبتعبير **صدر المتألهين**: فإنّهما بحسب المعنى وتحليل الذهن غير بعضهما البعض، ولكن في نفس الأمر هما واحد(١).

شاهد آخر، هو مسألة اتحاد العالم والمعلوم في العلم الحضوري للنفس بذاتها، فمع أنّ مفهومَي العالم والمعلوم متعدّدان ومتباينان، ولكن مصداقهما واحد، وليس في مصداقهما تعدّد بأي شكل كان.

وكذلك هي مسألة تساوق المفاهيم، وعلى سبيل المثال: إنّ مفهومَي الوجود والوحدة متساوقان، وعلى الرغم من التباين المفهومي بينهما إلا أنّه ليس مصداقهما واحد فحسب، بل إنّ حيثية صدقهما أيضًا واحدة.

وملخّص القول، إنّ الماء والرياح والتراب والقمر والشمس

---

(١) قال في موضع من **الأسفار**: «إن الوجود نفس ثبوت الماهية، لا ثبوت شيء للماهية، فلا مجال للفرعية هاهنا، وكان إطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهية والوجود من باب التوسع أو الاشتراك؛ فإنه ليس كإطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وسائر الأعراض والأحوال، بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات لا اتحادها به». **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان ٥٧ و٥٨.





واقعًا لديها وجود في عالم الخارج، ولديها عينية وتحقّق خارجي؛ لذلك فإنّه إذا قيل إنّ الماهية اعتبارية وإنها من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، فهذا يصحّ فقط في مورد الماهية التي جرّدها العقل من الوجود، أي الماهية في حد ذاتها ومن حيث هي، وليس الماهية الخارجية – الماهية الموجودة –.

وإلا إذا كان المراد من الماهية الماهية الخارجية – الماهية الموجودة أو الماهية بعد الجعل – فإنّها أمر عيني، وإسناد الموجودية لها هو إسناد إلى ما هو له.

شواهد من كلام صدر المتألهين في تأييد هذا الرأي:

وكما أشرنا سابقًا، يستنتج من آثار وكتابات **صدر المتألهين** أنّه يتبنّى هذا الرأي، فهو من ناحية قد صرّح بعينية الوجود والماهية، حيث إنّ الوجود والماهية – في الشيء الذي يحتوي على الوجود والماهية – هما شيء واحد، وأكّد على أنّه إذا كان أحدهما في الحقيقة موجودًا في الخارج، فإنّ الآخر سيكون موجودًا أيضًا.

ومن جانب آخر، اعتبر أنّ ارتباط الماهية والوجود مثل ارتباط الجنس والفصل في النوع البسيط، ومثل ارتباط ذات اللّه وصفاته، حيث يقول:

«فكما أنّ وجود الممكن – عندنا – موجود بالذات، والماهية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض؛ لكونه مصداقًا لها، فكذلك الحكم في موجودية صفاته – تعالى – بوجود ذاته المقدّسة»[1].

---

(١) **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحة ١٠٧.





وهذا القول يدل بشكل واضح على ما ذكرناه؛ وإذا لم يكن للماهية وجود في الخارج، فإنّ قياس مسألة الماهية والوجود مع مسألة ذات اللّه وصفاته لن يكون صحيحًا حينئذ.

أشار **صدر المتألهين** أيضًا إلى أنّ الشيء الواحد البسيط يمكنه أن يكون مصداقًا لعدّة مفاهيم من دون أن يكون متكثّرًا، أو لديه حيثيات خارجية متعدّدة. مستشهدًا بذلك على صدق العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، وسائر الأوصاف الإلهية على واجب الوجود، وعلى بحث العاقل والمعقول. وبالنظر لهذه النقطة، ومقايستها مع ما سبق ذكره من خلال المقارنة بين الوجود والماهية وبين الذات والصفات الإلهية، يمكن فهم وجهة نظر هذا الحكيم حول باب الماهية.

ونتيجة هذين المطلبين هي: كما أنّ واجب الوجود واحد وبسيط ويؤخذ منه مفاهيم متعدّدة، وتكون هذه الذات مصداقًا حقيقيًا لكل هذه المفاهيم، فكذلك أيضًا في باب الوجود والماهية لدينا في الخارج واقعية واحدة نأخذ منها مفهومين، هما الوجود والماهية، وتلك الواقعية تكون حقيقيةً لكليهما، وبتعبيره، وجود أي شيء ذاتًا يكون مصداقًا لحمل ماهية ذلك الشيء عليه.

أدلة النظرية المختارة

المدّعى هنا يتضمن أمرين: أصالة الوجود وعينية الماهية، وبالنسبة إلى أصالة الوجود فقد تم إثباتها، ولذلك سوف نستدل على إثبات عينية الماهية، ولبلوغ هذا الهدف سوف نتّبع سبيلين: إثبات عينية الماهية، ونقد ومناقشة أدلة القائلين باعتباريتها.





١- إثبات عينية الماهية:

لإثبات عينية الماهية سوف نشير إلى دليل هو في عين أنّه بسيط، محكم ومتقن. وهو أنّه ليس هناك من دليل يدل على وجود الشيء أقوى من صدق مفهومه على عين خارجية في قضية خارجية.

ولتفسير هذا القول، نأخذ مثالًا إبريق الماء، يمكن أن نقول عن محتواه: «هذا ماء»، أي إنّ مفهوم الماء صادق بدون أدنى شك على محتوى الإبريق. وإذا أردنا تعريف الماء بأي نحو - سواء كان هذا التعريف علميًا أو عرفيًا أو فلسفيًا - فإنّه سيبقى ما بداخل هذا الإبريق ماءً؛ لذلك فإنّ الماء موجود.

ولمّا كان محتوى الإبريق ماءً، ونعلم بمقتضى أدلة أصالة الوجود أنّ محتوى الإبريق هو وجود أيضًا، وقد مرّ معنا أنّ المصداق الواحد يمكن أن يكون مصداقًا واقعيًا لعدّة مفاهيم متباينة؛ لذلك فإنّ محتوى الإبريق هو مصداق حقيقي للوجود، وكذلك هو مصداق حقيقي للماء، وهذا يعني أنّ أصالة الوجود هي عين تحقّق وعينية الماهية.

وإذا كان صدق المفهوم على شيء في الخارج أهم دليل على وجود ذلك الشيء، وإذا لم يكن هناك شك في صدق المفاهيم الماهوية مثل الماء، والإبريق، والورد، والإناء، على مصاديقها في الخارج، وإذا لم يكن أساس لموجودية الماهيات في الخارج غير معنى صدق مفاهيمها على إحدى الموجودات الخارجية، فإنّه لن يبقى مجال للشك في موجودية وعينية الماهية في الخارج.

٢- نقد أدلة اعتبارية الماهية:

هناك أدلة كثيرة في الكتب الفلسفية لإثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وبحث كل هذه الأدلة لا يسع هذه المقالة، ولكن ضمن تقييم كلي لهذه الأدلة يمكن أن نقسّمها إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: الأدلة التي لم تثبت أي من المدّعيَين: لا أصالة الوجود، ولا اعتبارية الماهية، وبعبارة أخرى هذه الأدلة واهية وباطلة.

المجموعة الثانية: تعتبر من أهم الأدلة على إثبات أصالة الوجود، ومع ذلك لم تعر أي اهتمام لإثبات اعتبارية الماهية. وفي الواقع، أغلب هذه الأدلة كانت في مقام نفي ادّعاء الذين قالوا بأصالة الماهية - مثل **شيخ الاشراق** - وذلك من خلال إثبات أصالة الوجود، ولم تكن في مقام إثبات اعتبارية الماهية.

المجموعة الثالثة: الأدلة التي أقيمت لإثبات اعتبارية الماهية.

وبعد هذا التقييم الكلي، ولإثبات مدّعانا في عينية الماهية، سوف نقوم بمناقشة وبحث المجموعتين الثانية والثالثة، ونهمل الأولى لخروجها عن إطار البحث.

١ - الاستدلال عن طريق الاتحاد الخارجي للوجود والماهية:

استدل الحكيم **الهيدجي**(١) - في حاشيته القيّمة على **شرح**

---

(١) محمد بن معصوم علي الهيدجي الأزربايجاني المعروف بحاجي آخوند، ولد بهيدج من زنجان في ١٢٧٠، وتوفي في حدود سنة ١٣٤٩ [في **الذريعة**، الصفحة ١٣٣٩] كانت دراسته الأولى في هيدج قرب زنجان، ثم قرأ في قزوين علوم اللغة والمنطق، وفي طهران قرأ العلوم الكلامية والرياضية على الميرزا =





منظومة الحكمة - لإثبات اعتبارية الماهية كما يلي:

لا شك أنّ الماهية والوجود متحدان في الخارج، ومن المؤكّد أنّه لا يمكن أن يكون لكلٍ من الشيئين المتحدين في الخارج وجود حقيقي، وإلا لما صح اتحادهما، لأنّهما في هذه الصورة سوف يكونان متغايرين لا متحدين، فيجب أن يكون أحدهما اعتباري. وبما أنّه ليس هناك شك في أصالة الوجود، فإذًا الاعتبارية للماهية.

والوجه في ضعف هذا الدليل يكمن في التوصيف غير الصحيح للاتحاد، فقد اعتبر هذا الدليل عدم إمكان اتحاد موجودين حقيقيين، مع أنّ هذا القول منقوض بمسألة اتحاد العلم والقدرة الإلهية؛ فإنّ العلم والقدرة موجودان حقيقةً، ومتحدان أيضًا. وكذلك اتحاد العالم والمعلوم في مسألة علم النفس بذاتها علمًا حضوريًا.

ثانيًا، إنّ المفهوم المتبادر من هذا البرهان يرتبط فقط بأحد أقسام الاتحاد، وهو اتحاد **حدود المحدود**. مع أنّ للاتحاد أقسام أخرى أيضًا: أحدها اتحاد وجودين متغايرين كما في الهيولى والصورة، والآخر اتحاد معنيين متغايرين في وجود واحد بحيث يصدقان على الموجود العيني الواحد الذي ليس فيه أي لون من ألوان الكثرة، كما في اتحاد الصفات الإلهية بالذات. واتحاد الوجود والماهية هو من هذا القبيل.

= حسين السبزواري، كما قرأ الحكمة على الميرزا أبو الحسن المتخلص بجلوة، وقرأ الفقه والأصول على غيرهما. ولقد بقي زهاء سنة في المدرسة المنيرية في طهران مشغولًا بالبحث والتدريس وناظرًا على مكتبتها. له تعليقة على منظومة السبزواري ومجموعة في النظم والنشر. انظر، **أعيان الشيعة**، الجزء ١٠، الصفحة ٥٨؛ **الذريعة**، الجزء ٩، الصفحة ١٣٠٤.





٢ - الدليل المبني على الوجود الذهني للماهية:

هناك دليل آخر على نفي عينية الماهية، وذلك من خلال إثبات أصالة الوجود عن طريق الوجود الذهني. هذا الدليل طرح على الشكل التالي: إذا كان للماهية موجودية، فلن يكون ثمّة فرق بين الوجودين الذهني والخارجي. وفي هذه الصورة كان على النار الذهنية أن تحرق، وعلى الورد الذهني أن يفوح رائحةً عطرة. والحال أنّ هناك فرقًا بين الوجودين؛ فالماهية الموجودة في الخارج يترتّب عليها الآثار، في حين أنّ الماهية الموجودة في الذهن لا يترتّب عليها أي أثر. وبناءً على هذا، لا يمكن أن تكون الأصالة للماهية، ولا يمكن أن يكون لها عينية.

والمغالطة في هذا الدليل تكمن في مقدّمته التي افترضت أنّ الماهية تنتقل بعينها إلى الذهن، في حين أنّ مفهومها فقط هو الذي ينتقل إلى الذهن. فالورد الذهني الذي لا رائحة له ولا لون هو مفهوم لا أكثر، والورد الموجود في الحديقة هو الذي لديه الروائح والألوان.

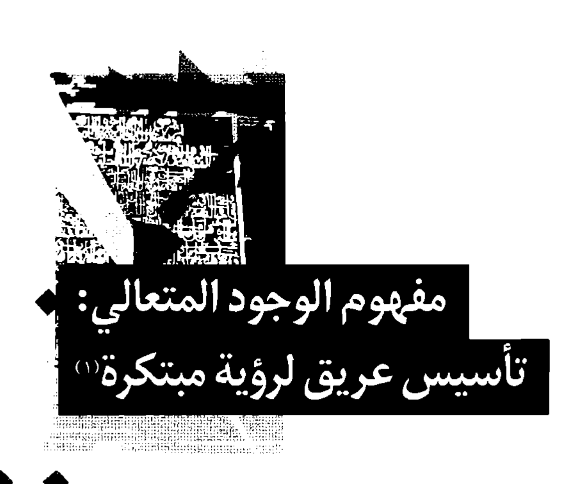
وبناءً على هذا، قال حكماء الحكمة المتعالية أنّ الماهية الذهنية لا تندرج تحت مقولة لها تحقّق خارجي وتترتّب عليه الآثار، بل إنّ الماهية الذهنية لديها فقط مفهوم تلك المقولة. وبهذا البيان ترتفع الإشكالات الواردة مثل اجتماع الجوهر والعرض، واندراج شيء واحد تحت مقولتين، وأمثالهما. وهذا الأمر يعني أنّ الذي يحضر إلى الذهن هو الماهية بالحمل الأوّلي - مفهوم الماهية - التي لا تندرج تحت أي مقولة.





وخلاصة الأمر - وبلحاظ الوجود الذهني - ليس هناك فرق بين الوجود والماهية.

وكما أنّ مفهوم الوجود يجد له محلًا في الذهن، كذلك الماهيات تحل ضيوفًا على الذهن بمفاهيمها، ومثلما أنّه لا يمكن بهذا الدليل جعل الوجود اعتباريًا، حيث إنّ مفهومه لا آثار خارجيةً له، كذلك الماهية لا يمكن جعلها اعتباريةً، لأنّ مفهومها ليس له آثار خارجية أيضًا.



مفهوم الوجود المتعالي: تأسيس عريق لرؤية مبتكرة[١]

◆ ◆ ◆

(١) إدريس هاني كاتب وباحث من المغرب، عضو في اتحاد الكتاب العرب. راجع حول البحث: **محنة التراث الآخر**.





تمثّل فلسفة الوجود، كما أصّل لها ملا صدرا، انقلابًا، من حيث إنّها أطاحت بمكانة أصالة الماهية التي قال بها كل من الفارابي، وابن سينا، والسهروردي، وعدد كبير من أنصار «أصالة الماهية». فقد غيّر - ملا صدرا - زاوية النظر، وهو ما مكّنه في تعليقه على كتاب السهروردي من إضفاء الصبغة «الوجودانية» على حكمة الإشراق.
Henry Corbin, *en Islam Iranian*, 1972.

إذا جاز الحديث عن تيّار وجودي بامتياز داخل حقل الثقافة العربية والإسلامية، فليس هناك من هو أجدر بهذا الوصف من الفيلسوف **الشيرازي**، الذي جعل إشكالية «الوجود» مدار فلسفته وانشغالاته المعمّقة، انطلاقًا من أنّ الوجود هو أشرف الأشياء عنده. وحتى نكون موضوعيّين يجب أن نضع فلسفة **ملا صدرا**، بخصوص إشكالية الوجود في إطارها التاريخي، من حيث إنّها مثّلت ثمرة عمل لجيل كامل من الفلاسفة. غير أنّ هذه المسيرة من النظر في إشكالية الوجود لم تجد مخرجًا لها إلّا مع مجيء **ملا صدرا**. إذًا، نحن - باستثناء **السهروردي** - نستطيع التحدّث عن مذهبية إمامية متجانسة في مجال البحث الوجودي، تلك التي دشّنها الخواجة **نصير الدين الطوسي**، وبلغت قمّة نضجها مع **ملا صدرا**. وأصبحت، بعد ذلك، تمثّل، وجهة النظر الفلسفية، الإمامية.



وتجدر الإشارة، هنا، إلى أنّ الفلسفة الوجودية، وإن في تألّقها المعاصر مع فلاسفة موهوبين أمثال **هيدغر** وروائعه في الزمانية والموجود، أو **سارتر** الذي أقام فتوحاته الوجودية على ظواهرية **هوسرل** و**الدازاين**[١] الهيدغري، وهما أبرز الوجوديين الذين أوضحوا بمزيد من التوسّع هذه الإشكالية، إلى درجة أنّهم غطوا على نظرائهما السابقين، أو حتّى المعاصرين لهما، إنّهما لم يقدّما تفسيرًا جديدًا، ولم يفتحا فتحًا غير مسبوق في مضمار النظر إلى الوجود، بل ربّما حصل لهما نوع من الالتباس والغموض في استيعاب عدد من القضايا التي برع فيها هؤلاء الحكماء بكثير من الدقّة والعمق. إنّ ثمّة حلقةً أساسيةً في المباحث الوجودية، كان لها الفضل الكبير في هذه الوثبة المعرفية الكبرى، هي الفلسفة الوجودية الإمامية. وبالذات نظرية الوجود عند **صدر المتألهين الشيرازي**.

مفهوم الوجود والماهية

إنّ نظرية **ملا صدرا** حول الوجود يجب وضعها في سياق كامل من النظر كتمهيد لبحثه الجديد الذي جاء به بعد ذلك.

إنّ الفلاسفة الإمامية عمومًا – باستثناء **السهروردي** – يغلّبون النزعة المشّائية على مجمل أفكارهم الفلسفية. ويتضح ذلك من خلال لجوئهم إلى التقسيم المعتمد لدى المناطقة وحكماء المشّائية

---

(١) قام مارتن هايدجر بتأسيس معظم مصطلحاته التجريدية بنفسه، ولعل أشهرها مصطلح «الدازاين» أو الآنية وفق ترجمة عبد الرحمن بدوي. يرى هايدجر أن الاغتراب نتيجة لانزواء الدازاين وقصوره في أداء وجوده «في العالم» و«مع العالم»، وهذه الآنية مرتبطة بالزمان وشعورها به. [المحقق]





للعلوم في سبيل تحليلهم لمفهوم الوجود. هذا التقسيم الذي يتم بحسب قابلية القضايا للاستدلال، أي العلوم الضرورية التي تمثّلها المعقولات، وهي ما استغنى عن النظر والدليل، حيث يتحد الموضوع بالمحمول، فتندك بينهما الواسطة، ويقابل ذلك العلم النظري الذي يتوقّف النظر فيه على البراهين والأقيسة المنطقية. هذا بالاضافة إلى أنّ التعريف أو الحد Difinitio، الذي يعني نوعًا آخر من القياس المنطقي، يتألّف من مقدّمتين، إحداهما كبرى والثانية صغرى، وثمّة إلى جانبهما واسطة في الإثبات، أو ما يعرف عند جمهور المناطقة بـ«الحجّة»؛ لذا، لا يقوم للحد أو التعريف أي اعتبار حينما يتعلّق الأمر بالعلوم الضرورية والمعقولات الأولى أو القضايا البديهية. وفي ضوء هذا التقديم نتساءل عن حقيقة التعريف الذي يجدر تقديمه للوجود؟ ووفق أي قياس نستطيع تحديد مفهوم الوجود؟

هنا – تحديدًا – نجد موقفًا لدى فلاسفة الإمامية منذ **الطوسي** لحل النزاع في صميم تعريف الوجود. فقد اعتبروه من المفاهيم البديهية، الغنية عن التعريف التام. أمّا ما أعطي له من تعريفات من قبل القدماء من الفلاسفة، فإنّ الإمامية رأوا فيها مجرّد تعاريف لفظية، لا أكثر من ذلك. وهذا ما يعود بنا إلى **الطوسي** نفسه، حينما عالج هذه الإشكالية في ضوء ما قدّمنا له. فالمتكلّمون عرّفوا الوجود بالثابت العين، في حين عرّفه الفلاسفة بما يمكن الإخبار عنه. وهذا ينعكس في مقام تعريفهم للعدم، فيقولون إنّه منفي العين، أو ما لا يمكن الإخبار عنه. ويتضح، من هنا، أنّ التعريف لو أريد منه الحد أو التعريف «اللمي» أو «الهلي» – وهما اسمان صناعيان لسؤالي «ما» و«هل» – غير التعريف باللفظ، لأدّى إلى دور؛ لأنّ الثابت العين





يتوقّف تعريفه «هليًا» و«لميًا» بالوجود. ويتوقّف تعريفه عليه مثل ما يقع في دائرة التعريف بما يمكن الإخبار عنه - أي تعريف الفلاسفة - فيكون إذًا التعريف هنا من باب الحد اللفظي لغرض الزيادة في الإيضاح. وهذا تحديدًا ما ينقلنا إليه **نصير الدين الطوسي** بقوله:

«وتحديدهما - أي الوجود والعدم - بالثابت العين والمنفي العين، أو الذي يمكن أنّ يخبر عنه ونقيضه، أو بغير ذلك، يشتمل على دور ظاهر»(١).

من هنا، فإنّ التعريف اللفظي للوجود ليس سوى نوع من تقريب المفهوم إلى الأذهان، وهو في كل الحالات مجرّد توتولوجيا(٢) Tautologie.

ويأتي **ملا صدرا** ليعزو ملاك البداهة في تعريف الوجود إلى كونه أعم الأشياء، والأعم لا يعرّف؛ إذ مقتضى التعريف أن يكون المعرّف به أعم من المعرّف - بفتح الراء - فالتعريف وحسب المناطقة دائمًا يتم بالحد والرسم. والتعريف بالحد يعني التعريف بجميع ذاتيات المعرّف. وهذا يتم بالجنس والفصل.

وفي حالة التعريف بالرسم، لا نخرج عن هذا الاقتضاء؛ لأنّ التعريف بالرسم التام، وهو رتبة أعلى من الرسم الناقص - أضعف

---

(١) نصير الدين الطوسي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، شرح ابن مطهر الحلي، تعليق السيد إبراهيم الموسوي الزنجاني (قم: منشورات شكوري، ١٤١٣هـ)، الصفحة ١٢.

(٢) مصطلح إغريقي (ταυτολογία) بمعنى قول الشيء نفسه، أي لا جديد فيه. [المحقق]





التعاريف - يشتمل على التعريف بالجنس، بالإضافة إلى الخاصّة.

ونلاحظ أنّ التعريفين كليهما لا يستغنيان عن الجنس والفصل، فالتعريف لا يتم إلا بهما، أو بالعرض العام والعرض الخاص، وكلّها من سنخ الماهيات. والوجود إذ ذاك عام لا شيء أعم منه، فهو غير ذي جنس ولا فصل، وليس هناك من هو أعرف منه، فلا يعرّف بغيره. على هذا الأساس يقرّر **ملا صدرا**:

«فمن رام بيان الوجود بأشياء [...] أظهر منه، فقد أخطأ خطأً فاحشًا. ولمّا لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه»[١].

وهو ما سيؤكّده بعد ذلك **ملا هادي السبزواري** في **منظومته**، وهو من كبار شرّاح فلسفة **صدر المتألهين**؛ إذ يقول:

«مفهومه - أي الوجود - من أعرف الأشياء، وكنهه في غاية الخفاء».

وعلى هذا المذهب سار اللاحقون، حيث عمومية الوجود للأشياء وظهوره يمنعه من التعريف بواسطة معرّف أدنى منه في العمومية والأعرفية. أي إنّ لا جنسية الوجود ولا فصليته دليل على امتناعه عن الحد.

ولعل هناك من المتكلّمين من رام التنكّر لهذا التعليل لبداهة الوجود باختلاق ما يشكّك في عموميته، كاعتبارهم للشيئية في العدم للماهيات الممكنة المعدومة. فقد رأوا - وخلافًا للفلاسفة - أنّ للمعدومات ذواتًا ثابتةً في الأعيان. كما اعتبروا مفهوم «الحال» الذي يقع بين الموجود والمعدوم ثابتًا.

---

(١) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٦.



وقـد سبـق أن ردّ عـلـى ذلـك **الخواجة الطوسي** بـنـوع من الاستخفاف، قائلًا:

«ويساوق – أي الوجود – الشيئية، فلا تتحقّق بدونه. والمنازع مكابر مقتضى عقله»[1].

وسوف يواجه **ملا صدرا** – بالدرجة نفسها من الاستخفاف – رأي القائلين بالحال أو الواسطة بين الموجود والمعدوم، محتكمًا لمنطقهم نفسه – منطق المتكلّمين –، فلا يعقل في نظره، أن نشير إلى الماهية ما لم توجد؛ ذلك باعتبار «المعدوم لا يخبر عنه إلّا بحسب اللفظ»[2]. إنّ **ملا صدرا** يتساءل إن كان غرض هذه «الطائفة من الناس» من مفهوم «الحال» اصطلاحًا «تواضعوا عليه في التخاطب»، أو ذهولًا أصابهم فأبعدهم عن الأمور الذهنية. فلا خلاف معهم إن كانوا أرادوا بذلك أنّ المعدوم هو ما لم يوجد خارج العقل، ما دام جائزًا كون الشيء ثابتًا «في العقل، معدومًا في الخارج». أمّا لو أرادوا أمرًا آخر، فهو باطل. بل إنّ **ملا صدرا** يزيد في مناقشتهم، مستندًا إلى طريقتهم، وكاشفًا عن تناقض استدلالاتهم.

«وممّا يوجب افتضاحهم أن يقال لهم: إذا كان الممكن معدومًا في الخارج، فوجوده هل هو ثابت أو منفي، فإنه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والإثبات، فإن قالوا: وجود المعدوم الممكن منفي، وكل منفي عندهم ممتنع، فالوجود الممكن يصير ممتنعًا، وهو محال. وإن قالوا: إنّ الوجود ثابت له، وكل صفة ثابتة للشيء

---

(١) **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، مصدر سابق، الصفحة ٢٣.

(٢) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٧٥.





يجوز أن يوصف بها الشيء، فالمعدوم يصح أن يوصف في حالة العدم بالوجود، فيكون موجودًا ومعدومًا معًا، وهو محال. فإن منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له، فالماهية المعدومة يجب أن لا يصح أن يقال لها أنّها شيء، فإنّ الشيئية ثابتة لها. وإن التزم أحد على هذا التقدير بأنّه لا يصح أن يوصف الشيء بأمر ثابت له فليس بشيء، وقد قال بأنّه شيء، وكذا الإمكان»[١].

علاقة الماهية بالوجود

إنّ تصديرًا مقتضبًا كهذا أساسي لبحث النزاع الدائر بخصوص إشكالية أخرى، ألا وهي أصالة الوجود. وهذا يفرض علينا استيعاب مفهوم الماهية، وبحث متعلّقاتها الإشكالية؛ تسهيلًا لفك ذلك النزاع. لقد ظلّت الفلسفة وعلم الكلام يركّزان لفترة طويلة جدًا على الماهية دون الوجود، معتبرين تأصّل الأولى واعتبارية الثاني. فالماهية عند الأشاعرة والمتكلّمين أصيلة فيما الوجود اعتباري. بل إنّ الوجود في حقيقته هو ما هو موجود بالنسبة إلينا، وهو ما ينفي الموضوعية عن العالم. ولا ننكر أنّ الفلسفة منذ التوليفة التي أوجدها **أبو نصر الفارابي**، بين وجهتي النظر الأفلاطونية والمشّائية، كانت بدأت تعرف نوعًا من النضج، تطلّب أزيد من سبعة قرون كي يتكامل بناءه على قاعدة متينة وصلبة، لعلّها هي ما أوجد مقدّمات التفكير الإيجابي فيما بعد. فقد حاول هذا الفيلسوف الفارسي - الذي استطاع انتزاع لقب المعلم الثاني بجدارة - تغيير النظر

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحتان ٧٦ و٧٧.





الأنطلوجي السائد إلى جدلية الوجود والماهية، معتبرًا وبصورة تفتقر إلى الوضوح - لكنّها موجودة - أصالة الوجود واستقلاله.

ويعود سبب هذا الانعطاف في تاريخ النظر الأنطلوجي إلى ما حصل من انسداد في آفاق إشكالية علّة تشخّص الماهية وجزئيتها، وكذا مفهوم «الكلي الطبيعي». وتيسيرًا لضبط هذه الإشكالية يتعيّن علينا الإجابة عن الأسئله التالية:

١ - ما هو مفهوم الماهية، وكيف ظلّت أصيلةً، وما علاقتها بالوجود؟

٢ - ما هي الاعتبارات التي أعطيت للماهية، وكيف حل الفلاسفة الإماميون، وخصوصًا **ملا صدرا**، إشكالية تشخّص الماهيات؟

إنّ الماهية - إجمالًا - مصدر صناعي، مأخوذ من سؤال: ما هو؟ وهي ما به الشيء هو. وهي بمعنى الكلّي الذي يتكوّن في الذهن من خلال عملية تصوّرية استقرائية للجزئيات العيانية؛ لذا تعتبر من المعقولات الثانية التي توجد في الذهن، فيما تتحقّق مصاديقها الجزئية، كموضوعات خارجية. من هنا اعتبرت - لا أقل عند القائلين باعتبارية الماهية - ذات صبغة تصورية انتزاعية، لا تتشخّص إلّا على نحو اعتباري عرضي، كما سنرى بعد ذلك.

وقد اعتبرها الفلاسفة القدماء أصيلةً فيما اعتبروا الوجود عارضًا اعتباريًا. واستمر النزاع في حدود الماهية نفسها واعتباراتها، حول ما إذا كانت الماهية في الخارج هي نفسها من حيث هي، أم أنّها اعتبارية في الخارج، ثابتة في الذهن. وحتّى يتمكّنوا من تحرير هذا النزاع، قسّموا الماهية إلى ثلاثة اعتبارات، بعضها له وجود في الخارج، وبعضها الآخر لا يبرح الذهن.





من هنا عمل الفلاسفة على تبيان تعرّف الذهن إلى الماهية من خلال التصنيف السابق لأنواع الاعتبارات المجعولة للماهية. فهناك الماهية المتعلّقة بالموجود الخارجي، وهي الماهية المقيّدة أو المخلوطة بالعوارض المشخّصة. والقسم الثاني يتعلّق بالماهية المجرّدة التي لا تتجاوز الذهن في تحقّقها. لقد سمّوا الاعتبار الأول «بالاعتبار بشرط»، وسمّوا الثاني «بالاعتبار بشرط لا»، وهناك اعتبار ثالث يسمّونه «بالاعتبار لا بشرط»، وهو الاعتبار الذي لا يتحدّد بحيثية ولا يختلط بعوارض. فهو يوجد في كلا الاعتبارين على وجه القسمة، ويسمّى أيضا «الكلي الطبيعي».

وعلى الرغم من أنّ هناك منكرين لوجود الكلي الطبيعي أصلًا، إلّا أنّ القائلين به حاولوا تفسيره قسميًا؛ إذ المقسم يوجد في أقسامه مثلما نقسم الذكورة بين الأطفال واليافعين. فالذكورة هنا توجد بكاملها في كلا القسمين. وبهذا الصدد ترد مواقف فلاسفة الإمامية.

ف**الطوسي** مثلًا يقرّر:

«وقد تؤخذ - أي الماهية - لا بشرط شيء، وهو كلي طبيعي موجود في الخارج، وهو جزء من الأشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما أضيف إليه»[1].

وقد استمر النزاع وسرى إلى المفهوم ذاته، إذا عرفنا أنّ وجود الكلي الطبيعي في الماهية المخلوطة المتحقّق في الخارج يلزم عنه وجود الخارجي أيضًا، مع أنّ هناك من لا يعتبر وجودًا حقيقيًا

---

(١) **كشف المراد**، مصدر سابق، الصفحة ٨٢.





للماهية المخلوطة إلّا على وجه المجاز.

ومن ثمّة كانت الماهية بما هي، لا موجودة ولا معدومة، أو كما يقول **ابن سينا**: «الماهية من حيث هي ليست إلّا هي».

خلفية البحث التاريخية

في خضم النزاع الدائر حول ما إذا كان وجود الفرد واسطةً لوجود الكلي الطبيعي على نحو الواسطة في الثبوت أو الواسطة في العروض ظهر بيان **الفارابي**، الذي حوّل النظر - كما سبق القول - من الماهية، كمحط للنظر الأنطولوجي، إلى الوجود، معتبرًا التشخّص من لوازم الوجود العيني. وليس للماهية تشخّص إلّا من حيث هي متّحدة بالوجود العيني. وهي إذًا، بداية اعتبار أصالة الوجود مقابل اعتبارية الماهية، التي سوف تتوضّح بشكل كبير مع **ملا صدرا**، حين عبّر عن ذلك القلق بقوله:

«وإنّي قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصّل الماهيات، حتّى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافًا بيّنًا أنّ الأمر بعكس ذلك»[1].

وقد غدا الوجود بعد ذلك أصيلًا، فيما الماهية معتبرة؛ ليتحرّر النزاع بذلك حول تشخّص الماهية. هكذا يعبّر **ملا هادي السبزواري** من بعد **الشيرازي** في **المنظومة**[2]:

---

(١) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٩.

(٢) المطهري، **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، ترجمة الشيخ مالك وهبي (بيروت: شركة شمس المشرق، الطبعة ١، ١٤١٤هـ)، الجزء ١، الصفحة ٤٣.





إنّ الوجود عندنا أصيل دليل من خالفنا عليل
لأنّه منبع كل شرف والفرق بين نحوي الكون يفي

وكما ذكرنا سابقًا، فإنّ القول بأصالة الماهية ممّا شاع نسبته إلى الإشراقيين، فيما ينسب القول بأصالة الوجود إلى المشائية. غير أنّ ثمّة من نفى أن يكون هناك من تحدّث بصريح العبارة عن أصالة الوجود من قبل. **فالمطهّري**[1] من المعاصرين ينفي - في شرح **المنظومة** السبزوارية - وجود مثل هذا المفهوم عند **أرسطو** أو **الفارابي** أو **أبي علي ابن سينا**، معلّلًا ذلك بأنّ قصارى ما هنالك عند **ابن سينا** كلام كثير يمكن أن يستفاد منه ما يعزز القولين معًا، أي أصالة الوجود وأصالة الماهية. واعتبر تاريخ نشأة مفهوم أصالة الوجود يتحدّد بمجيء **ملا صدرا**.

والمبرّر الآخر يظهر من خلال موقف **ميرداماد** أستاذ **ملا صدرا**، الذي كان من المنتسبين للمشّائية، ومع ذلك يرى أصالة الماهية. وقد كان تقرير **ملا صدرا** السابق حول انقلابه المذهبي من القول بأصالة الماهية إلى أصالة الوجود دليلًا صريحًا على أنّها كانت مذهبًا للمشّائية أيضًا.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ محدّدات الفلسفة الإشراقية

---

(١) ينسب العلامة كاشف الغطاء أصالة الوجود إلى مجموعة من الفلاسفة الذين تعاصروا في إيران خلال القرن الحادي عشر؛ إذ يقول في **الفردوس الأعلى**: ولكن في القرن الحادي عشر الذي نبغت فيه أعاظم الحكماء كالسيد الداماد، وتلميذه ملا صدرا، وتلميذيه الفيض واللاهيجي صاحب **الشوارق** الملقب بالفياض، انعكس الأمر، وأقيمت البراهين الساطعة على أصالة الوجود.





والمشّائية لم تكن دقيقةً. كما أنّ حقيقة انتساب عدد من الفلاسفة المسلمين إلى المدرستين لم يكن أكثر من ذلك دقةً. نعم، لقد كان **ملا صدرا** أكثر التزامًا وتكاملًا في موقفه من أصالة الوجود. وربّما كان أوّل من أعاد بناء صرح الأنطلوجيا السينوية على أرضية أكثر وضوحًا وانسجامًا. وليس يسيرًا على المحقّق المحتاط القبول بهذا الرأي. خصوصًا وأنّ أصالة الوجود هي من القضايا الأساسية المميّزة لفلسفة **أرسطو** وجوهر الانقلاب المشّائي على الأفلاطونية. ربّما ظلّت المشّائية، منذ **أرسطو** حتّى **الفارابي** الذي زاد في توليفها، غير منسجمة في رؤيتها الوجودية، قبل ورود **ملا صدرا** الذي استطاع أن يخفّف من غلواء النزعات الإشراقية في نظرية الوجود. وكان الأقل تأثرًا بأيديولوجيا عصره، تلك التي كان واحدًا من أبرز ضحاياها.

إنّنا حينما نتحدّث عن موقف الفلاسفة المسلمين عمومًا من الفلسفة اليونانية، نواجه ظاهرتين بارزتين:

الأولى: تتعلّق بذلك «المشوار» المعرفي الطويل، الذي استكملوا نقائصه، عبر جملة من الابتكارات المهمّة.

والثانية: تخص الطريقة التي اقتفاها هؤلاء في سبيل انتقاء الموروث الإغريقي، على صعيد حل جملة من الإشكاليات المعرفية والثقافية التي ابتلي بها المجتمع العربي والإسلامي من خلال تفوّقه السياسي على القوى المتاخمة له.

وقد نجد هنا – وخلافًا لكثير من القراءات – صعوبةً في تفسير هذه التوترات الثقافية التي جاءت نتيجةً لصدمة الفكر اليوناني، من خلال مقترب سياسي محض، كما لو أنّ انتصار المشّائية الإسلامية لتأصّل الوجود واعتبارية الماهية فيه نوع من الإسقاط على النظام





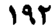
السياسي الواحدي أو الشمولي الذي عاصروه. خصوصًا بعد أن تبيّن أنّ هناك مَن دافع بقوة عن أصالة الماهية، من دون أن يكون منخرطًا في الاتجاه السياسي العام، وعكس ذلك أيضًا.

فالسهروردي الشهيد، وهو من أكبر المنافحين عن تأصّل الماهية، ظل رمزًا لتراث المعارضة، وظل فكره مصدر إزعاج للسلطة السياسية والاجتماعية حينئذ[١]. إذًا، نحن نرى أن ثمّة قلقًا معرفيًا حقيقيًا ظل جاثمًا ومتحكّمًا بصيرورة الفكر العربي والإسلامي، هو ما ينبغي أن نؤطّر به هذه التجربة الرائدة، ونجعله العامل الأكثر أهميةً في استيعاب ذلك الاضطراب. فإذا ما تفادينا بحث الإشكالية الرئيسية التي واكبت ذلك الاشتباه التاريخي لجملة من المصادر الفلسفية التي نسبت خطأً **لأرسطو**[٢]، والتي جاءت عبر موروث متأخّر يتعلّق بالتراث الأفلوطيني تحديدًا، فإنّنا نقول إنّ المسلمين كانوا قد بذلوا

---

(١) والحقيقة أنّ أصالة الوجود هي ثمرة نظر دؤوب، أبدل الحكماء المشاؤون فيه وضعهم. وحتى وإن لم ترد مثل هذه العبارة في متونهم، فهذا لا يعني أنّ كتابًا مثل **ما بعد الطبيعة**، أو **الشفاء**، خلا ممّا من شأنه التأكيد على فكرة أصالة الوجود. إنّما عبقرية ملا صدرا هنا تنحصر في أنّه استطاع أن يفرد لها حيّزًا من اهتمامه. وأن يخرجها من عجزها والتباسها، ثم إقامة البراهين الحاسمة في سبيل إثباتها. وما هو أهم من ذلك أنه بنى كل فلسفته على أساسها ما أكسبها قوةً ووضوحًا.

(٢) ثمة علاقة وطيدة بين طبيعة النظام السياسي عصرئذ، ونظرية تأصل الماهية. فهذه الأخيرة تصرف الأنظار عن كل ما هو وجودي باعتبار الوجود أمرًا شبحيًا أو اعتباريًا منتزعًا من حقيقة متأصّلة هي الماهية. فإذا ثبت أنّ الماهية سابقة على الوجود، وأنّها تتحدّد قبله، فلا مجال بعد ذلك للحديث عن إصلاح الجور الذي يجري في عالم الواقع. ومهما فعلنا، فهو تابع لماهيته المفارقة. وهذا الاعتقاد مساوق لعقيدة الجبر تمامًا.





جهدًا تاريخيًا كبيرًا لتجاوز هذه الأزمة المصدرية؛ ليتمكنوا في نهاية المطاف من القبض على **أرسطو** (فلاسفة **الأندلس**) من جهة، وعلى **أفلاطون** (فلاسفة **إيران**) من الجهة الأخرى. ففي خضم الاشتغال الفلسفي المبكر الذي فجّره فيلسوف العرب، **الكندي**، وبلغ ذروته مع كل من **الفارابي** وخلفه **ابن سينا**، كنّا أمام تيّار فلسفي ملتبس، تتقاطع فيه مفردات المثل الأفلاطونية بالفلسفة الأرسطية. من هنا كان الفاصل بين المدرستين شفافًا إلى أقصى الحدود.

أصالة الوجود أرسطيًا وامتدادها الإسلامي

ومن الناحية المعرفية الخالصة، نستطيع فهم الإشكالية الكبرى التي دارت بين أنصار تأصّل الماهية وأتباع **أرسطو** الذي كثيرًا ما انبهر به الفلاسفة العرب. وذلك من خلال وضعها في إطارها الإبستمولوجي، حيث واجه كل من **أفلاطون** وبعده **أرسطو** مشكلةً مزمنةً تتعلّق بالعلم وموضوع المعرفة. فالعلم الذي هو مناط المعرفة يتعلّق بالأجناس، أي الماهيات الكلية، فليس هناك علم إلّا بالكلي. «وهذا ما حمل أفلاطون على أن يجعل فوق الموجودات المتغيّرة، التي هي موضوعات للظن، ماهيات المثل الثابتة، وهي موضوعات للعلم، وهذا مخرج كان مسدودًا في وجه أرسطو الذي كان من جملة شواغله الرئيسية آنئذٍ أن يكشف عن العناصر الثابتة والدائمة المندرجة في قلب التغيّر ذاته»[1]. فإذا ما استحال على

---

(١) مثل كتاب **الربوبية** الذي انتقيت مقالاته من **تاسوعات** أفلوطين، وكتاب **العلل**، وهو منتقًى أيضًا من **مبادئ الإلهيات** لأبروقلس. راجع، إميل برهييه، =





العلم إدراك الوجود بما هو موجود - الوجود في ذاته -، فمعنى ذلك أنّ العلم الموضوعي يغدو أمرًا خياليًا.

ولا شك أنّ إشكاليةً كهذه كم هي خطيرة، حينما نسلّم بموضوعية العالم وظاهراته. إنّ موقفًا أرسطيًا كهذا قد نجد له امتدادًا حيًّا في **النومين** الكانطي، ثاني أكبر انقلاب عقلاني في **أوروبا** بعد الديكارتية. أي ذلك الموقف المستقبح لدى جمهور التجريبيّين والماديّين المنكرين لمفهوم **النومين** الكانطي. نقول إنّنا أمام إشكالية كهذه، لا بد من أن ننكر مفهوم الشيء في ذاته، أو أن نصرف العلم إلى موضوع آخر غير الوجود. فنحوّل النظر الأنطلوجي إلى جدل معكوس على غرار ما فعل **أفلاطون** الذي حل إشكالية المعرفة بتقرير عالم المثل، وصرف العلم إلى الماهية الثابتة، الأصيلة.

وعلى الرغم من ذلك، فإنّ **أرسطو**، وهو أوّل من وضع **الأرغانون** في محاولة لضبط عملية التفكير، واستقراء قوانين الفكر الإنساني، يحاول عبر آلته المنطقية إنزال الفلسفة إلى العياني، وجعل القياس سبيلًا من العام إلى الخاص، ومن الكلي الذهني إلى الجزئي الواقعي. هكذا كان انتساب **أرسطو** لأصالة الوجود واضحًا، بل، لا نجازف بالقول لو قرّرنا أنّه مؤسّسها الرئيسي. وهي أولى المحاولات الناجحة نسبيًا في وضع خطوات الفكر الإنساني على طريق العلم الموضوعي، على الرغم من الثغرات المنهجية والعلمية التي انطوت عليها الفلسفة الأرسطية، تلك الثغرات التي لم نكن لنراها على

= **تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٨٣م)، الصفحتان ١١٩ و١٢٠.





حقيقتها إلّا بفضل الإنجازات التي يشهدها صرح العلم المعاصر، الذي هو مدين لذلك الانقلاب المعرفي-التاريخي الذي أحدثته الأرسطية، وهي ثورة حقيقية كانت قد بدأت في دنيا البحث الأنطلوجي وعلم الطبيعة.

إنّ القول بأصالة الوجود، الذي يساوق القول بموضوعية العالم واستقلاله، هو من روائع ما جاءت به الأرسطية. ولئِن استطاع فلاسفة الشيعة النجاح في بلورة هذا المنحى المعرفي، فذلك راجع إلى أنّهم مثّلوا، بجدارة، هذه المشّائية، أحسن تمثيل، وأكملوا بنيانها على أتم الوجوه.

كان **أرسطو** قد أولى أهميةً خاصةً للموجود، وأسبقية الطبيعة، حيث نعت الموجودات الجزئية العيانية بالجواهر الأولى، في حين أطلق على الكليات الذهنية الجواهر الثانية، وبذلك حدّد اتجاهًا واقعيًا للفلسفة، حيث نكاد نجد نزعةً ماديةً قريبةً من اتجاه المادية الجدلية التي تجعل من المفاهيم والتصورات الكلية ومجمل منظومة الأفكار مجرّد انعكاس سلبي للواقع العيني، وهي لذلك تمثّل البنية الفوقية، الثانوية.

إنّ النقوض التي وجّهها **أرسطو** لأستاذه **أفلاطون** في **ما بعد الطبيعة** كانت موجّهةً ضد مثالية هذا الأخير. كما أنّ مبرّرات أرسطو في تلك النقوض لا تجد مسوّغاتها إلّا في البعد المادي الذي تعتبر أصالة الوجود إحدى أهم ركائزه الفلسفية. ولم تكن مثالية **أرسطو** إلّا استجابةً قهريةً للمرحلة العلمية التي احتضنت انبثاق حركته النقدية، ونتيجة عجز معرفي ران على مجمل النظر الفلسفي في ذلك العصر.





فكما أنّ أصالة الوجود هي الأساس الذي بنى عليه **أرسطو** صرح نظره العلمي، فإنّ **الفارابي** الذي تقبّل الفيض الأفلوطيني من دون أن يُلزِم نفسه بمجمل الفلسفة الفيضية كان من المؤسّسين لأصالة الوجود في حقل الفلسفة العربية والإسلامية - ودائمًا - على الرغم من ظهور ما يناقضها في فلسفته التي تبقى قابلةً لأكثر من قراءة في ضوء مكوّنات عصره الثقافية، ونتيجةً للاشتباه التاريخي السابق الذكر حول المصادر الفكرية للمدرسة المشّائية. ومهما بلغ التناقض في البناء النظري للفيلسوف **الفارابي**، فإنّ ارتكازه على أصالة الوجود لا يحتاج إلى تأويل أو تعمّل مسرف؛ إذ يكفي الرجوع إلى بعض مواقفه الحاسمة التي أعطى فيها الأولوية للواقع الموضوعي وحقيقته. وكما سبق القول، فإنّ ما اعترى مذهب **الفارابي** الفلسفي من تناقضات بين مفاهيم مثالية أفلاطونية وأخرى واقعية أرسطية، راجع إلى عدم انسجام هذه الفلسفة التي أعلنت للوهلة الأولى عن استراتيجيا اختراقية، لتوليفة جامعة لآراء الحكيمين مع تغليب واضح للأرسطية في هذا المقام الإشكالي، فضلًا عن أنّ **الفارابي** لم يكن مؤهّلًا لتجاوز كل العوائق المعرفية التي لم يوفّق المعلم الأول في التغلّب عليها.

كما يمكن إرجاع جزء من ذلك الالتباس إلى التوليفة الأيديولوجية التي فرضها مجمل الوضع السياسي الذي عاصره **الفارابي**. مع ذلك نلاحظ أنّ **الفارابي** يقرّر بصورة حاسمة هذه الحقيقة، وهي أنّ العالم الخارجي واقع موضوعي ينعم باستقلاله وحقيقته. وإذا أردنا فعلًا القبض على ما يوليه **الفارابي** للموضوعات الحسية من أهمية، يجب أن لا نحاكمه بلجوئه المكثّف إلى المثل الأفلاطونية التي كانت بالنسبة إليه الملاذ الذي يأوي إليه لحظة





عجزه عن فك نزاع فلسفي ما، استنادًا إلى **أرسطو**. هكذا، نجد أنّ موقف **الفارابي** من الموجود العياني هو تحديدًا موقف **أرسطو**، خصوصًا عندما نتعرّف إلى موقفه من المعقولات الأولى، وتفسيره لعملية إدراك البديهيات، التي جعلها تبدأ من الجزئي الخاص إلى الكلي العام. وهذه المفردات الوجودية التي توحي باستناد **الفارابي** إلى أهمية الحسي، نستطيع القبض عليها في واحد من أكثر النصوص وضوحًا وحسمًا، حيث يقول:

«من البيّن الظاهر أنّ للطفل نفسًا عالمةً بالقوة، ولها الحواس آلات الإدراك. وإدراك الحواس إنّما يكون للجزئيات، وعن الجزئيات تحصل الكليات. والكليات هي التجارب على الحقيقة. غير أنّ من التجارب ما يحصل عن قصد. وقد جرت العادة بين الجمهور بأن يسمّي التي تحصل من الكليات عن قصد متقدّمة التجارب، فأمّا التي تحصل من الكليات للإنسان لا عن قصد، فإمّا أن لا يوجد لها اسم عند الجمهور؛ لأنّهم لا يعنونه، وإمّا أن يوجد لها اسم عند العلماء، فيسمّونها أوائل المعارف ومبادئ البرهان، وما أشبهها من الأسماء. وقد بيّن أرسطو في كتاب البرهان أنّ من فقد حسًّا ما فقد فقد علمًا ما. فالمعارف إنّما تحصل في النفس بطريق الحس. ولمّا كانت المعارف إنّما حصلت في النفس عن غير قصد أوّلًا فأوّلًا، فلم يتذكّر الإنسان، وقد حصل جزء منها. فلذلك قد يتوهّم أكثر الناس أنّها لم تزل في النفس، وأنّها تعلم طريقًا غير الحس. فإذا حصلت مثل هذه التجارب في النفس صارت النفس عاقلةً؛ إذ العقل ليس هو شيئًا غير التجارب، ومهما كانت التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلًا»[1].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٧.





إنّ مصدر المعرفة، إذًا، وفي ضوء هذا النص، هو الحس. ونلاحظ أنّ **الفارابي** هنا لم يقف سلبيًا أمام إشكالية انتقال الفكرة إلى الذهن، تلك التي توقّف عندها **أرسطو** حينما عزاها إلى الحدس العقلي الخالص، بل لقد حاول - **الفارابي** - أن يزيد في توضيح النزعة الموضوعية في الفلسفة الأرسطية، وذلك من خلال جعله الحس والتجربة أساسًا للمعرفة.

وهو المسار الذي سوف يشهد تكاملًا أكبر داخل البناء الفلسفي السينوي، حيث نواجه موقفًا واضحًا، يقرّ بالأولوية للموجود، واستقلال العالم الموضوعي عن الوعي؛ لذا يقرّر أن «لا متقدّم بالوجود قبل الوجود»[1]. فالماهية تأتي متأخّرةً عن الوجود، بل هي ذلك الكلي المجرّد الذي يتم عبر عملية انعكاس، تتّجه من العياني إلى الذهني، ومن الجزئي إلى الكلي.

وينقلنا إلى هذه الحقيقة نص آخر ورد في التعليقات لتلميذه **بهمنيار**، يقول فيه:

«ليس للإنسان أن يدرك معقولية الأشياء من دون وساطة محسوسيتها؛ وذلك لنقصان نفسه واحتياجه في إدراك الصور المعقولة إلى توسّط الصور المحسوسة [...] ولكل شخص جزئي معقول مطابق لمحسوسه، والنفس الإنسانية تدرك ذلك المعقول بتوسّط محسوسه [...] وحصول المعارف للإنسان تكون من جهة الحواس، وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات

---

(١) **الجمع بين رأيي الحكيمين**، بتوسّط حسين مروة، الصفحتان ٩٨ و٩٩؛ **النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية**، الجزء ٢، الصفحة ٥٢٢.



[...] والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف»[١].

ويؤكّد مرّةً أخرى ذلك بمزيد من التوضيح:

«والجزء لا يحصل لنا العلم به إلّا بعد وجوده، ووجوده يكون جزئيًا لا محالة»[٢].

إنّ هذه التقريرات التي لها نظيراتها في المتن السينوي تبيّن - بما فيه الكفاية - موقف **أبي علي ابن سينا** الحاسم من مسألة موضوعية العالم واستقلاليته عن الوعي، ما دام أنّ «جميع هذه الموجودات، وجودها خارج عن ماهيّتها»[٣]. ويتجلّى البعد الواقعي بوضوح في تحديده لكيفية انتقال الفكرة من المحسوس إلى الذهن بواسطه التعقل، أو بتعبيره: «إنّ السبب في أن يكون الشيء معقولًا، هو بأن يتجرّد عن المادة»[٤]. هذا التجرّد هو وظيفة عقلية. وهو إجراء معرفي دقيق يعزّز حقيقة العالم الحسي.

فالتجريد عملية أساسية في تكوين الفكر، فلا مجال لإحراز المعرفة من دون وساطة التجريد، موقف سينوي سيتكرّر على مدار العصور لدى جميع التجريبيّين والواقعيّين.

إنّ هذا العرض الموجز لمعالم الفلسفة الأرسطية وامتدادها

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٢.

(٢) ابن سينا، **التعليقات**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (قم: مكتب الاعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ)، الصفحة ٢٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٨٩.





العربي والإسلامي عند كل من **الفارابي** و**ابن سينا** يفيدنا في دحض الرأي المغالي، الذي يجعل أصالة الوجود من مبتكرات **ملا صدرا**، وعدم وجود آثارها عند الفلاسفة الثلاثة.

لقد أحدث القول بأصالة الوجود طفرةً جديدةً في التفكير الفلسفي لمسألة علّة تشخّص الماهية عند أنصار المشّائية؛ إذ ما إن شاع القول بخلاف هذه المسألة، مع انبعاث التيّار الأرسطي، حتّى تشعّب النقاش واستفحل النزاع في آثار أخرى للقول الوجودي، نظير مفهوم المشتق، وجعل العلّة، وكلية الماهية أو جزئيتها، وقضايا أخرى.

أصالة الوجود صدرائيًا

إذًا، كان الغرض من هذه الملاحظة هو وضع فكرة أصالة الوجود في سياقها التاريخي، الذي أفاده **ملا صدرا** من المتون السينوية والفارابية والأرسطية أيضًا، التي ظلّت في حيرة من أمرها أمام تقرير هذه الأصالة. إلّا أنّه لا ننكر أهمية ما توصل إليه فيلسوفنا، وهو ينظّم فكرة أصالة الوجود، ويؤسّس لها بوضوح تام. نقول، إذا كان **ملا صدرا** قد أولى أهميةً قصوى للوجود، فكيف نظر إلى علاقة الوجود بالماهية؟ ولمن الأسبقية والتأسيس؟

إنّ البناء الأنطلوجي الذي شيّده **ملا صدرا**، على الرغم من أنّه ينتهي إلى وصل الموجود العياني بالموجود الماورائي، فإنّه كان قد خطا خطوةً جبّارةً على سبيل التفكير الموضوعي للعالم. فأصالة الوجود كانت قد حلّت جملةً من الإشكاليات الأخرى، سواء ما تعلّق منها بعالم الموجود المحسوس أو بمجال الإلهيات. فالماهية بالنسبة





لملا صدرا هي أمر انتزاعي لا حقيقة له إلّا من حيث هو موجود. وقبل وجوده لا اعتبار له سوى في الذهن. فعلى الرغم من أنّ الماهية قد تسبق الوجود هنا، إلّا أنّه واقعيًا تكون الأسبقية للوجود، ومنه تنتزع الماهية. فهذه الأخيرة في حد ذاتها معلولة واقعيًا للوجود. والمعلول يتأخّر رتبةً عن وجود علّته، فيغدو الوجود هو الأصل، وهو الأشرف. غير أنّ السؤال الذي ينتصب هنا، إذا كان وجود كل موجود هو حقيقته وليس ماهيته، فما هي حقيقة واجب الوجود؟

لا شك في أنّ **ملا صدرا**، وانطلاقًا من تقريره لأصالة الوجود، سيرى أنّ الماهية أمر عارض على الوجود، وهذا الأخير أمر زائد عليها. فكل وجود ذو ماهية هو ممكن. وكل ممكن هو زائد الماهية. وهذا ما يعني أنّ واجب الوجود هو الوجود نفسه وماهيته عين وجوده. فالماهية الزائدة – إذًا – هي من خصائص الوجود الإمكاني.

إنّ أصالة الوجود سوف تمثّل بالتالي أرضيةً جديدةً لإعادة النظر في عدد من القضايا الفلسفية متفرعةً عن إشكالية الوجود. وهي عند **ملا صدرا** ستؤول إلى حبك نسق أنطلوجي ينتهي إلى تقرير وحدة الوجود في إطار آخر، يختلف عن مذاهب الحلول والاتحاد، كما يختلف عن مذاهب الوحدة المادية. وهذه الوحدة النسقية في النظر إلى إشكالية الوجود تتوضّح أكثر من خلال نظريته في وحدة الوجود التي حاول أن يحل على أساسها مشكلة التكثّر في الوجود. لقد اعتبر **ملا صدرا** الوجود متأصّلًا، وهو الحقيقة الوحيدة للموجود، وبالتالي فهو الأسبق، وعلّة لوجود الماهية. وهو، أيضًا، ظاهر. أمّا من حيث الحقيقة فهو واحد، وبسيط، لا جنس له ولا فصل، كما تقدّم. وبسيط الحقيقة – كما يقرّر **ملا صدرا** – هو كل





الأشياء. فإذا كان الوجود بسيطًا، وهو ما يعني بالاصطلاح الفلسفي ما ليس قابلًا للقسمة، وما تنحل إليه جميع الموجودات، فكيف تنشأ الكثرة في العالم؟

إنّ الفلاسفة السابقين **لملا صدرا** أتعبوا أنفسهم في حل هذه المعضلة. غير أنّ فيلسوفنا ينظر إليها بمنظار آخر. فقد فكّك إشكاليتها بأسلوب فريد للغاية.

إنّه طبيعي جدًا حينما نقر بتأصّل الوجود أن نعتبر التكثّر نوعًا من الاعتبار المنطبق على الماهية، فالتكثّر هو من شأن الماهية. ولفهم ذلك، نقول: إنّ الموجودات الخارجية جميعها تخضع لعملية الإيجاد، فهي معلولة لعلل أقوى منها وأشرف. فكل معلول مفتقر إلى علّته، وهذه الأخيرة مستقلّة عنه. ومنشأ علاقتها بمعلولها هو عين هذه المعلولية. ثم إنّ هناك علّةً أعلى تكون موجدةً لهذه العلّة، وهكذا يتسلسل الأمر.

إنّ كل موجود هو في حاجة إلى علّة أشد منه في الوجود وأكمل. وما دام أنّ العالم خلو من وجود غاية في الكمال، فإنّ علّته النهائية تقع خارج عالم الطبيعة. من هنا، وتأسيسًا على تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، سيقرّر **ملا صدرا** بأنّ حاجة الممكن إلى العلّة الموجودة راجع إلى ما أسماه «الفقر الوجودي». فالوجود، إذًا، حاصل في جميع هذه الموجودات بصورة تشكّكية، أي إنّه يوجد بالتساوي مع فارق في درجات الشدة والضعف. فثمّة وجود أشد وآخر أضعف. والضعف هو علّة حاجة الممكن إلى موجده. وهذه الكثرة الظاهرة إنّما هي كثرة حاصلة بقيد الكثرة الماهوية. إنّها ليست كثرةً وهميةً – طبعًا – كما هو مذهب الوحدة المطلقة، بل



هي كثرة خاضعة لوحدة من نوع آخر. وهذا يظهر من خلال نظريته في سريان الوجود والجعل البسيط للوجود.

إنّ الخاصية الرئيسية لوحدة الوجود، كما عرضها **ملا صدرا**، هي في التأكيد على موضوعية الموجود العياني. وكونه يصفها بالوجود، ليس من باب المجاز. بل هو طالما ظل يؤكّد على أنّ التشخّص من لوازم الوجود الفعلي. من هنا، فإنّ **ملا صدرا** سوف لا يقول بوحدة الوجود من حيث هي نفي لحقيقة الموجود، ما دام هو يؤكّد هذه الماهيات المتشخّصة بوجوداتها. ولا يرجِع الوحدة إلى واجب الوجود الأول من حيث لا وجود إلّا وجوده، والباقي اعتبارات وهمية، كما ذهب **ابن عربي**. وليس بجعله الوحدة في الوجود الطبيعي ونفي ما يفارقها كما سيقرّر بعد ذلك **سبينوزا**. إنّ **ملا صدرا** يقرّ بالوجود الواجب ووجود الممكن على السواء. وكونه كذلك، فهو يقرّ بالكثرة في الموجود الممكن. فكيف يتم إقرار هذه الوحدة إذًا؟

إنّ فيلسوفنا يعيد فكرة الإيجاد إلى ما أسماه بالجعل البسيط. وهو ما يعني به «إفاضة نفس الشيء متعلّق بذاته، مقدّس عن شوب تركيب»[1]، وأمّا الجعل الـ«مؤلّف، وهو جعل الشيء شيئًا وتصييره إيّاه، والأثر المترتّب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية»[2]. ومعناه أنّ الجعل البسيط هو جعل الشيء، وإعطاؤه الوجود. بينما يفترض في الجعل المركّب أو المؤلّف وجود الموضوع، وينحصر الجعل هنا في تصييره شيئًا. إنّ العالم في نظر **ملا صدرا** مجعول بالجعل البسيط.

---

(١) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٩٦.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٩٦.





وهذا يُتوصّل إليه بوساطة تحليل علاقة العلّة بالمعلول.

فالعلّة في حالة البساطة لا يمكن أن تجعل غير نفسها، وإلا حصل التركيب، وأدّى الأمر إلى دور. فالجاعل البسيط يجعل الموجود بسيطًا، أي إنّ العلّة البسيطة لا توجد إلا ذاتها، كما أنّ مجعولها هو عين ذاته. فالعلّة وحدها الموجودة ما دام أنّ المجعول لا حقيقه له غير كونه مضافًا إلى علّته بنفسه.

فالجاعل يوجد وجود المجعول، وليس ماهيته. وهذا واضح عند **ملا صدرا** في ضوء تقريره لأصالة الوجود. والوجود من حيث هو بسيط، هو واحد. وبسيط أيضًا في الموجودات التي تتشخّص ماهياتها المتكثّرة بهذا الوجود. فالجعل، في نظر **ملا صدرا**، هو «جعل وجودي» وليس ماهويًا. من هنا نفهم أن لا إثنينية بين العلّة والمعلول من ناحية الجعلية، ما دام المجعول هو الوجود البسيط، الواحد.

إنّ الكثرة من خصائص الماهية، لكن الوجود وهو حقيقة الموجود، وحقيقة تشخّص الماهية نفسها، يبقى واحدًا. والعلاقة بين العلّة الموجدة والمعلول الموجود هي علاقة كثرة ووحدة في الوقت نفسه. كثرة باعتبار ماهياتها المتشخّصة بالوجود الساري من واجب الوجود إلى الموجودات الممكنة، بنحو يختلف عن الاتحاد والحلول والاتصال، بل نظير استيلاء الروح على البدن مع تنزّهها عنه. وهذا ما يسميه بـ«سريان الوجود»[١]. إذًا، لا بد من الإقرار بأهمية هذا التحليل الذي انتهى إليه **صدر المتألهين**، والذي يعتبر نتيجةً للقول بأصالة الوجود.

---

(١) يعني سريانه ووحدته باعتبار الوجود البسيط غير قابل للقسمة وبالتالي التكثر.



إنّ الوجودات العيانية تشترك في هذا الوجود البسيط، وإن ظل يسري فيها بصورة تشكّكية متفاوتة من حيث الشدّة والضعف. وهذا التشكّك هو ما يميّزها عن بعضها، فما به الامتياز، إذًا، يعود في نهاية المطاف إلى ما به الاشتراك؛ لأنّ الشدّة والضعف ليسا حكايةً عن تكثّر خارج حقيقة هذا الاشتراك؛ لأنّ الضعف والشدّة في الوجود لا تخرج عن حقيقة الوجود ذاته(١).

هكذا تتقرّر نظرية **ملا صدرا** في وحدة الوجود، والتي تعرف بـ«الوحدة في عين الكثرة». وبهذا يكون قد تفادى كلًا من نظرية **المحقّق الدواني** في وحدة الوجود وكثرة الموجود، ونظرية **ابن عربي** في وحدة الوجود والموجود المنحصرة في وجود الصانع وحده، كما تفادى مذاهب الاتصاليين والحلوليين. ولا يخفى أنّ **ملا صدرا**، وإن ألزم نفسه طريقة النظّار المشّائين في تحليل نظريته، فهو لا يغيب عنه تقريرها بوساطة الذوق. ويكفي أن يقرّر، في بداية **الأسفار**، الرحلة العقلية الأولى من الخلق إلى الحق، حيث يخرج السالك من الحجب الظلمانية والنورانية التي تسبّبها هذه الكثرة الظاهرة، كي يستقر في النهاية على حقيقة الوحدة، فيتم الفناء الأول. ولعل هذا الفناء كما ذكرنا، إذا لم يعقب بصحو، فقد يؤدّي إلى وحدة مطلقة، كتلك التي قال بها **الحلاج** أو **ابن عربي**. لكن المتأمّل في مجمل الأسفار الأخرى، يثبت أنّ هذا الفناء الذي قد يجعل الاعتقاد بالكثرة أمرًا متعسّرًا، يعقبه صحو آخر، أو فناء الفناء، حيث يعود السالك من مقام مشاهدة الوحدة إلى مقام مشاهدة الكثرة.

---

(١) إذًا، نحن أمام وحدة وجود، تتصل بطبيعة الوجود نفسه، أي وحدة سنخية.





إنّ مذهب **ملا صدرا** بهذا الخصوص مذهب جدلي يصعب نسبته إلى القائلين بالوحدة، كما لا يجوز نسبته إلى القائلين بالكثرة. فهو بينهما يجترح رؤيةً جديدةً جعلت مخالفيه على درجة واحدة من القصور. في حين ظلّت نظريّته تمثّل الحقيقة الجامعة للطرفين. وعليه، لا نستطيع تصنيف **ملا صدرا** ضمن المذاهب المادية ذات المنزع الدهري، الكافرة بالمثل. كما لا نملك نسبته إلى المدرسة الأفلاطونية الخالصة.

هكذا يمكننا عزو ما نسب إليه من قبل عدد من دارسيه إلى نوع من الغلو والتكلّف. فهناك من حاول أن يؤسّس من خلال **ملا صدرا** نظريةً ماديةً خالصةً، كما اعتبره **هنري كوربان** فيلسوفًا إشراقيًا. والحقيقة أنّه اتبع طريقًا منفتحًا على قدر تعادلي بين النظر البرهاني، والمشهد الذوقي، بين المثل الإشراقي وأصالة الوجود. أي إنّه ظل موضوعيًّا حتّى في مجال الكشف الذوقي والإلهام العرفاني. وإشراقيًّا حتّى في مجال النظر البحثي. فإذا جاز أن ننسب نظرية **ملا صدرا** في الوجود إلى جهة ما، فإنّما إلى جوهر التصوّر الإسلامي الذي يثبت موضوعية العالم، ويقرّ بحقيقة الموجود، مع التأكيد على عالم المثل غير الخاضع لقانون الطبيعة؛ وهو عالم الروح. فلا ننسى أنّ **ملا صدرا**، كفيلسوف إمامي، كان متحرّجًا من نظرية وحدة الوجود بالمعنى الذي راج قبله، مخالفًا بذلك كل أسلافه **كابن عربي**، ومعرِضًا عن **الفارابي** و**ابن سينا**. بل إنّ فكرة الجعل البسيط التي برهن بها على هذه الوحدة لم يقل بها **ابن سينا** من قبله، وهذا ما يؤكّد على استقلال فلسفته وبراعة نهجه النقدي!.

■ سلسلة دراسات صدرائية ■

■ كسر أصنام الجاهلية

صدر الدين الشيرازي؛ تحقيق حسين قشاقش.

١٩٨ صفحة، ٢٤/١٧ سم.

■ رسالة الأصول الثلاثة

صدر الدين الشيرازي؛ تحقيق أحمد ماجد.

٣٤١ صفحة، ٢٤/١٧ سم.

■ فلسفة صدر المتألهين: المباني والمرتكزات

مجموعة من الباحثين.

١٨١ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ الحكمة المتعالية والملا صدرا

محمد الخامنئي.

١٨٤ صفحة، ٢٤/١٧ سم.

■ مساءلة الوجود على ضوء الواقعية الصدرائية

مجموعة من الباحثين؛ تحقيق حسن بدران.

٢٠٨ صفحات، ٢١/١٤ سم.